

فَقْرُهُمْ هَذَا الْبَيْتُ

فصلية فقهية متخصصة

الطبعة الثالثة

- البنوك- دراسة في أقسامها وأحكامها (٢)
- المرأة والولاية السياسية والقضائية
- بطاقات الائتمان (الإقراض)
- ولاية الفقيه- دراسة في التوقيع الشريف
- الإجماع في الفكر الشيعي
- الخصخصة و دورها في الاقتصاد الإسلامي
- منهج المقداد السيوري في كنز العرفان
- حوار مع آية الله السيد حسين شمس



فَقِّهْ هَذَا الْبَيْتَ

مَجَلَّةُ فِقْهِيَّةٍ تَخْصُّصِيَّةٌ فَضْلِيَّةٌ

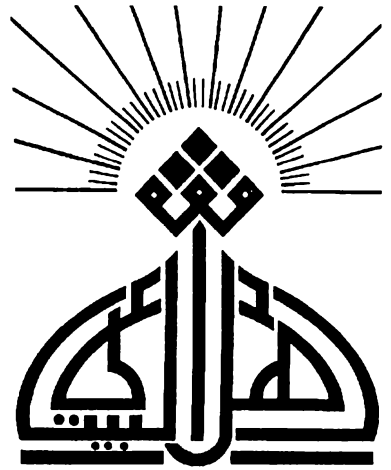
تصدر عن

مؤسسة دائرة معارف الضعيف الإسلامي

طريقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام

العدد السادس والثلاثون - السنة التاسعة

١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٥ م



مَجَلَّةُ فِقْهِيَّةٍ تَخْصُّصِيَّةٌ

المشرف العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

هيئة التحرير :

الشيخ عباس الكعبي

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

الشيخ قاسم الابراهيمي

الشيخ حيدر حبّ الله

الشيخ محمد الرحمانى

مدير التحرير :

الأستاذ عبد الكريم رؤوف

المراسلات :

تكون باسم رئيس التحرير

وعلى العنوان التالي :

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

قم - ص.ب. : ٣٧٩٩ | ٣٧١٨٥

هاتف : ٧٧٣٩٩٩٩

فاكس : ٧٧٤٤٣٨٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ
مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ



محتويات العدد

- كلمة التحرير - إطلالة حول تشخيص موضوعات الأحكام ٥ - ١٢
رئيس التحرير
-

ـ بحوث اجتهادية ـ

- البنوك - دراسة في أناسها وأحكامها / ٢ / ١٣ - ٣٨
آية الله السيد محسن الخرازي
- المرأة والولاية السياسية والقضائية ٣٩ - ٩٦
آية الله الشيخ محمد مهدي الآصفي
- بطاقات الائتمان (الإقراض) ٩٧ - ١٢٨
الأستاذ الشيخ حسن الجواهري
- ولاية الفقيه - دراسة في التوزيع الشريف ١٢٩ - ١٤٦
الشيخ محمد شقيقير
-

ـ دراسات وبحوث ـ

- الإجماع في الفكر الشيعي ١٤٧ - ١٩٦
الأستاذ جعفر الساعدي
- المصلحة ودورها في الاقتصاد الإسلامي ١٩٧ - ٢٢٦
السيد علي عباس الموسوي
- منهج الفقهاء الشيعة في فخر العرفان ٢٢٧ - ٢٨٨
د. عبد الأمير كاظم زاهد



محتويات العدد

■ حوارات ■

٢٨٩ - ٣١٠

حوار مع آية الله السيد حسين خميني

إعداد: التحرير

■ أخبار ومتابعات ■

٣١١ - ٣٢١

نشاطات الحوزة العلمية

إعداد: التحرير

٣١٦ الندوة العلمية لرابطة الباحثين في علم التاريخ

٣١٧ دورات تعليمية في مجال علم الفلك

٣١٨ أسقف الفاتيكان الأعظم يزور مدينة قم المقدسة

٣١٩ دورة تحفيظ القرآن الكريم

٣١٩ المؤتمر العالمي للعلامة الإمام شرف الدين رحمته الله

٣٢٠ في ذكرى رحيل المجتهدة الفاضلة السيدة أمين أصفهاني

إطالة حول تشخيص موضوعات الأحكام

الحكم .. الموضوع .. المتعلق .. تعابير وقورة طالما ترددت على الألسن في الأوساط الحوزوية .. اصطلاحات رصينة كثر ما تفرع أسماعنا بإيقاعاتها المنشطة .. إنها الأدوات المفهومية التي نتعامل بها يومياً في صناعة الاستنباط .. وجميل أن تتأصل مثل هذه المعاني وتتركز في الأذهان حتى في عاديّاتنا ومحاوراتنا الرتيبة لخلق الجوّ المساعد على التمحّض فيما ندرسه من معارف الدين الحنيف .. وفيما نتلقّاه من علوم الشريعة الغراء .. فليس من الصحيح أن يتأخّر المتعلّم عن ملاحقة المطالب العلمية لانشغاله بتصوّر هذا الاصطلاح أو ذاك .. وربّما يُحرم الدارس أحياناً من متابعة البحث بسبب توقّفه عند عقبة بعض المعاني الأولية .. وربما يجمع أذياه تضرّجاً مما يحسّه في نفسه من عجز عن مواصلة الطريق غافلاً عمّا لديه من استعداد ولياقة ..

إنّ ما استهللنا به من المصطلحات الثلاثة بالرغم من جلائها ووضوحها .. لكن مع ذلك ليس علينا من بأس في المرور السريع عليها والنظر إليها عن كثب .. فالحكم : هو التشريع الصادر من الله

تعالى لصياغة الحياة.. والموضوع: هو ما يكون مصباً للحكم وموطناً له.. والمتعلق: هو الفعل الذي يطلب من المكلف إيجاده أو اجتنابه بعد توجه الحكم إليه.. ففي مثل وجوب الحج على المستطيع.. يكون الوجوب حكماً.. والمستطيع موضوعاً.. والحج متعلقاً.. ولو أنعمنا النظر لعرفنا ما للموضوع من دور أساس في الحالة التشريعية.. فنراه في مرحلة الجعل والتقنين عماداً للحكم.. إذ هو بمنزلة العلة للحكم المحمول عليه.. ونحس بضرورته القصوى في مرحلة الفعلية المحركة للمكلف صوب الامتثال وإيجاد المتعلق.. فإنه بتحقيق الموضوع خارجاً يدخل الحكم مرحلة البلوغ والفعلية.. وإلا يظل الحكم قابعاً في لائحة الجعل قاصراً عن دفع المكلف وإثارته في سبيل الامتثال والتنفيذ.. وهنا يقال عادة: إن بيان وشرح الحكم الشرعي من أول مهام المشرع نفسه.. فهو المعنى بتوضيح أحكامه وتشريعاته لحرصه على إيصالها لمكلفيه.. وإلا اصطدمت قاطرة التشريع بجدار اللغوية المنكرة التي ينزّه عنها الحكيم.. كما أنه ليس من وظيفته التصدي لبيان موضوعات أحكامه بما هو مشرع.. بل إن ذلك أمر موكول بحثه والفحص عنه إلى المكلف.. وأيضاً لا ريب في أن تحصيل المتعلق يقع على عاتق المكلف الذي هو عبارة أخرى عن تحقق الطاعة والامتثال وإجراء الأحكام عملياً..

إلى هنا يبدو كل ذلك سليماً ومقبولاً لا غبار عليه.. ولكننا إذا استرسلنا مع هكذا نحو من البيان المدرسي الساذج.. وجارينا هذا النمط من الطرح فسوف نصل في نهاية الخط - بمقتضى الشكل

الأول من القياس الأرسطي - إلى استنتاجات خطيرة نوات امتدادات عقيدية وثقافية غير مرضية.. وسننتهي إلى انحدارات مفاجئة تترك آثاراً ميدانية مذهلة لم تكن في الحسبان.. وسنقع في مفارقات التردّد بين «نعم» و «لا» لعدم المكنة من تبرير إحداها فنياً.. مما قد يضطرّنا إلى الاستعانة بالخطابة أو الشعر أو الجدل للتعوّض عن بضاعة البرهان.. وبلغنا إلى سدّ الفراغ الذي تركه الاستدلال بما شئنا من الذوقيات التي لا تعدو أن تكون ظنوناً وترجيحات فاقدة للاعتبار ومجرّدة من التوثيق والتصديق الشرعي.. ومما ينبّهنا على خطورة أبعاد هذه الإشكالية وحساسية مؤداها.. هو فذلكتها اليوم في صياغة فاقع لونها.. ألا وهي أن الفقيه - باعتباره الناطق رسماً باسم الشرع الأقدس - هل يعدّ تشخيص موضوعات الأحكام من ضمن مسؤولياته ووظائفه؟ أو لا إنّ ذلك كلّه يترك أمره للمكلف.. فهو المسؤول عن ذلك.. والفقيه يقوم بإلقاء الأحكام إلى مقدّيه ليس إلّا؟

في البدء نطلّ هنا على اتجاهين بارزين لننظر كيف يحدّدان الموقف :

الأول - الاتجاه الذي يصرّ على حصر حركة الفقيه في دائرة استنباط الأحكام وبيانها فقط.. وليس له أن يتخطّاها وما ينبغي له.. لأنّ هذه هي المساحة التي يكون للتخصص الفقهي تأثير فيها.. ولذا يفتح له الباب هنا على مصراعيه ليمارس دوره دون أن يزاحمه في ذلك أحد.. فكما أنّه لا معنى لتسويق تطلّع غير المتخصص في الفقه على أمر لا يحسنه ولا هو من أهله.. كذلك

لا داعي لأن يتعب الفقيه نفسه في المناقشة والبحث في المصاديق والأمثلة التي ترجع دائماً إلى نكات أجنبية عن الفقه .. فإنه لا علاقة بين عملية تشخيص موضوعات الأحكام وبين الخلفية الفقهية .. إذ أنَّ نسبة الفقيه في قدرته وقابليته على تشخيص الموضوعات كنسبة غيره إليها .. فهو وغيره على حدٍّ سواء في ذلك ..

بل ليس من المبالغة في شيء القول بأنَّ الأمر قد يكون أحياناً على العكس .. كما هو الحال في بعض الأوقات التي يستعان فيها بخبرات علمية أو عملية أو فنية خارجة عن حوزة الفقه في تحديد بعض الموضوعات الدقيقة وغير البينة للعرف .. نظير التشخيص الطبّي .. فإنَّ الطبيب ربّما يشخّص كون الصوم ضرورياً بالنسبة إلى شخص معيّن .. أو أنَّ استعمال الماء يسبب أثراً وخيمة لمرريض ما .. وهكذا .. وهذا ما لا يتمكّن منه الفقيه عادة .. إلّا إذا ضمَّ تخصصاً آخر إلى جنب تخصصه في علوم الشريعة .. إذا .. فأية غضاضة في وضع عرش الفقه موضعه اللائق به .. بل ليس من الصحيح تحميل الفقه ما لا يطبق بإقحامه في مناهات مبهمة يكثر العثار فيها والاعتذار منها .. سيما مع زحمة الحياة وتراكم ملابساتها .. ومع اتساع رقعة العلاقات وتشابكها .. ومع تنوع الاختصاصات وتعدها .. فهل من المعقول أن يحيط الفقيه بكلّ ذلك بل بجلّه؟! إذاً فلا عيب في الفقيه إذا ما حدّد مجال تحرّكه .. ومنع الأغيار من التجاوز على ما في حوزته .. وترك الميادين الأخرى التي لا تتناسب مع شأنه إلى المعنيين بها ..

أولاء لا يسلّمون بتمامية إطلاق دور الفقيه وعمومه حتى لتحديد موضوعات الأحكام الشرعية.. فإنه لابدّ له أن يعول حينئذٍ على ذوي الخبرة.. لا أن يتصدّى ويباشر ذلك بنفسه.. فالموضوعات الاقتصادية يترك أمر تشخيصها إلى علماء الاقتصاد.. وما يرجع منها إلى الطب فلأطباء أن يقولوا كلمتهم فيه.. وما تعلّق بالأُمور السياسية والإدارية ندعه لرجال السياسة.. وبذلك نكون قد حفظنا لكل ما يليق به من مقام.. واستفدنا من القدرات العلمية كافة استفادة منطقية لا ريب فيها.. فكلّ حسب اختصاصه..

ومما يدعم هذا الاتجاه هو أنّ الأدلة التي منحت الفقيه الشرعية في التصدي للكشف عن حكم الله سيما اللفظية منها تدور مدار الحيثية التخصّصية.. كما يظهر من هذه الوثيقة المهدوية الشريفة «أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله».. فإنه لا يخفى أنّ حيثية الرواية التي أخذت عنواناً للفقيه والمستنبط هنا لا دخل لها في معرفة الموضوعات كما هو واضح.. وإنّما تؤثر في عملية اقتناص الأحكام من أدلتها.. وهذه النكتة تحدث في إطلاق «الحوادث الواقعة» ثلثة تمنع من انعقاده.. فلا رجوع إلى الفقيه في كلّ واقعة التبست علينا.. إنّما هو في خصوص الوقائع التي لها مساس بحريم الفقاهة لا أكثر..

الثاني - وهو الاتجاه الذي ينظر إلى الاتجاه الأول بشكّ وارتياب.. ويقف منه على حذرٍ ووجلٍ ممّا سيترتب على ذلك من مخاوف خطيرة تهدّد مستقبل الكيان الفقهي بأسره.. وتؤذّن مؤسّساته

بالخطر.. لأن في ذلك نحواً من الالتفاف غير الصريح على الفقيه من أجل الحيلولة بينه وبين الحضور الميداني في الحياة.. وهي خديعة مأكرة في سبيل إبعاده عن الواقع المعاش.. فما عليه إلا الإفتاء.. أمّا تحديد موضوعات فتاواه فهو أمر ليس بيده.. بل راجع إلى الناس.. وما هو عليهم بوكيل.. وهكذا يتم سحب البساط من تحت قدمي الفقيه بمهارة الساحر.. وبطريقة حاذقة للغاية بحيث يمكن احتلال بعض مواقعه دون أن يوجف عليها بخيل ولا ركاب، فلا بدّ من صدّ هذا الاستدراج غير السليم.. وإعطاء الفقيه كامل الاختيار وتمام الحق في أن يتصدّى لبيان الموضوعات كما هو الأمر بالنسبة إلى الأحكام..

وتقريب هذا الاتجاه بأنّ الفقيه شأنه شأن أيّ متخصص آخر لا يستطيع أن يحدّد موقفاً معيّناً من دون اتّضاح الموضوع الذي يصوّب حكمه نحوه.. كالطبيب الذي لا يمكن أن يحكم على شخص بالمرض أو الصحة ما لم يتحدّد عنده الحال الفعلية له من خلال مباشرته وتصدّيه بنفسه للفحص والمعاينة.. وما تمسّك به أولئك من عدم ثبوت إطلاق في الأدلّة اللفظية هو مجرد تكرار للمدعى ذاته بل يمكن دعوى أنّها على العكس أدلّ..

فإذاً الفقيه لا يصدر حكماً ما إلا بعد الفراغ من موضوعه.. أجل في الوقت الذي يضطرّ فيه إلى مراجعة ذوي الخبرة في استكشاف حقيقة بعض الموضوعات فإنّه يرجع إليهم لعلّهم يرففونه بأثارة من علم.. ولكن هذا لا يعني الانسحاب طوعاً عن موقع من المواقع والتخلّي عنه.. لأنّه ليس ملزماً بما يؤدّي إليه تشخيصهم على كل حال.. بل فيما لو تولّد لديه من ذلك القطع واليقين أو الاطمئنان..

وإلا فلا وقع لما يقولون..

كلمة الفصل - لا أجدني قادراً على بسط القول في ذلك على هذه الوريقات.. ولذا فسأقتنع بالإشارة الإجمالية.. منتبهاً على ما وقع من خلط بذكر أنّ الموضوع الذي يتشاجر حوله الخصمان ليس المراد منه المصداق الخارجي.. إذ من المعلوم أنّ ذلك لا يهتم الفقيه من حيث هو كذلك.. فهذا مما يتكفل به المكلف.. ومحل البحث هو الموضوع الكلّي الذي يكون محطاً ومتكاً للحكم الشرعي.. وتشخيص ذلك تارة يكون بيد الفقيه فيما لو كان للشارع المقدّس نظر خاص في ذلك الموضوع - ولو كان عرفياً - سواء كان تشخيصه تقريبياً أو تحقيقياً كما هو في أغلب الحالات.. وأخرى يصبّ الشارع حكمه على الموضوع بما له من معنى عرفي صرف من دون إعمال نظر فيه فأمره يرجع إلى ذلك العرف.. إلا إذا اختلف فيه العرف أيضاً فلا بدّ من الرجوع حينئذٍ إلى الفقيه لتحديد الموقف شرعاً بأن يتصدّى لتحقيق الحال ولو مستعيناً بالعرف الخاص أو العام.. أو يحدّد الوظيفة العملية.. وبصياغة أخرى: إنّ الشبهة المفهومية وإن كانت موضوعية شكلاً وقالباً.. إلا أنّها ترجع روحاً وقلباً إلى الشبهة الحكيمة.. وهذا ما يشخصه الفقيه ليس إلّا.. فهو الذي يحدّد ما له مساس بأغراض الشارع وبأبّ مقدار.. ولا شك أنّه كثيراً ما يعوّل على الخبرات الأخرى من أجل معرفة بعض الموضوعات - سيّما في المستجدّ منها - غير مستأثر بالأمر كلّ.. وفي هذا الصدد قد تم عقد بعض المؤتمرات والملتقيات التخصصية في مختلف المجالات العلمية: الاقتصادية

والحقوقية والطبية والفلكية لتتقيد وعلاج بعض الموضوعات
المرتبطة بالأحكام الشرعية ..

حيث يتم تسليط الأضواء على ذلك وبمشاركة الفقهاء
والمتخصصين ولكن هل ينتهي الأمر عند هذا الحد؟! كلا.. بل
بقيت حيثيات وأبحاث نرغب في إثارتها في فرصة أخرى علنا نوفق
لعلاجها بعد إن شاء الله تعالى..

.. ولا حول ولا قوة إلا بالله ..

رئيس التحرير

البنوك

دراسة في أقسامها وأحكامها

□ آية الله السيد محسن الخرازي

القسم الثاني

الثاني (من أنواع المعاملات البنكية) حساب القرض الحسن:

وهو حساب يفتتحه العميل، ويخوّل البنك بإقراض المبالغ التي يودعها فيه من دون أخذ فوائد. وهذه العملية تتصور على قسمين:

أحدهما: أن تكون أعيان الأموال محفوظة عند البنك ويكون البنك وكيلًا في إقراضها، ولازمه عدم ضمان البنك عند تلفها ما لم يفرط في حفظها. ومرجع هذا القسم إلى أنّ البنك أمين، ولا ضمان على الأمين عند التلف لو لم يكن مفرطًا كما لا يخفى. ولكن المعهود في الخارج ليس كذلك؛ إذ البنك لا يحفظ أعيان الأموال لأصحابها بل يتصرف فيها بضمان.

وثانيهما: أن يكون الإيداع بنحو تملك الأعيان بالضمان، وهو في الحقيقة قرض للإقراض وليس بأمانة، وإنّما سمي ذلك أمانة من جهة أنّ هذا الإقراض ليس لمصلحة البنك فقط، بل ربما يكون لمصلحة المقرض أيضاً؛ فإنّ البنك يحفظ المال من السرقة والتلف بضمانه في الذمة.

وكيف كان، فاشتراط الفوائد في الصورة الثانية محرّم؛ لأنّه ربا محض، وأمّا في الصورة الأولى فاشتراط الفوائد بين البنك والمودعين لا بأس به؛ لأنّه يرجع إمّا إلى اشتراطها لصالح الأمين باعتباره حافظاً لأعيان الأموال، أو إلى اشتراطها لصالح المودعين ترغيباً لهم في الإكثار من الإيداع.

وأما اشتراطها بين البنك والمقرضين فلعله أيضاً لا مانع منه؛ لأنّ البنك وكيل في الإقراض وليس بمقرض، فجعل الفائدة للواسطة في الإقراض لا دليل على حرمة. نعم، لو اشترط المقرضون الفائدة على المقرضين من دون واسطة فهو عين الربا.

ثمّ إنّ تملك الأعيان بالضمان ربما يكون من أوّل الأمر، وقد عرفت أنّ مرجعه إلى القرض، وربما ينتهي إليه، كما إذا قصد الإيداع والأمانة ولكن أذن صاحب المال بأن يتصرف الأمين في المال تصرفاً ناقلاً؛ فإن قلنا بعدم صحة دخول المعوض في ملك غير مالك العوض بالارتكاز، فمقتضى دلالة الاقتضاء هو انتقال المال قبل التصرف الناقل إلى الأمين، ومعناه هو القرض قبل النقل. وأما إن قلنا بصحة دخول المعوض في ملك غير مالك العوض، فالمال المودع عند الأمين يبقى على ملك مالكة، والتصرف فيه تصرفاً ناقلاً لا يوجب دخوله في ملك الأمين قبل المعاملة إلّا إذا أنشأ المالك وكالة للأمين لنقل المال منه إلى نفسه قبل التصرف الناقل، فتدبر جيداً.

وربما يتوهم: أنّ المال المودع لدى البنوك هو من قبيل العارية الشرعية، فحينئذ يجوز التصرف فيها للمستعير، ولا تكون الفوائد التي يعطيها المستعير للمعير محكومة بالربا، بل هي من قبيل الهبة.

ويدفع هذا التوهم: بأنّ العارية مشروطة ببقاء العين وكون التصرفات غير ناقلة، وإلّا فتخرج عن العارية؛ لعدم بقاء العين كما لا يخفى.

فإذا عرفت أنّ الإيداعات التي لدى البنوك من الأوراق النقدية ترجع إلى

القرض، فاعلم أنّ اللازم هو الاجتناب عن شرط الزيادة والمنفعة في ضمن القرض ولو كانت بمثل الجوائز؛ لأنّه ربا محض كما لا يخفى.

مسائل:

المسألة الأولى: لو شرط المقرض في ضمن عقد القرض أن يصرفه المقرض في جهة خاصة - كالنكاح أو شراء دار أو تأسيس مستشفى وغير ذلك - وجب مراعاة ذلك على المقرض، فلو تخلف كان للمقرض فسخ العقد قبل الموعد إن كان القرض مؤجلاً، وأمّا إذا لم يفسخ فيبقى المال المقرض على ملك المقرض.

ولو شرط في ضمن العقد أن ليس للمقرض سلطة على صرف ما يملكه بالقرض في غير جهة النكاح مثلاً، ففيه إشكال؛ من جهة أنّ الشرط المذكور مخالف لمقتضى العقد؛ فإنّ المقرض يملك العين المقرضة، ومقتضى قوله «الشرط»: «الناس مسلّطون على أموالهم»^(١) كون المقرض مسلطاً على ماله في صرفه كيفما شاء، فالاشتراط المذكور مخالف لمقتضى الملكية، بخلاف ما إذا كان الشرط شرط فعل؛ فإنّه لا إشكال فيه كما عرفت.

اللهم إلّا إن يقال: إنّ الشرط المذكور أيضاً يخالف إطلاق السلطة لا أصلها، فلا إشكال بعد شمول أدلّة نفوذ الشروط.

والفرق بينهما واضح؛ فإنّ التخلف في شرط الفعل محرّم تكليفاً، ولا أثر للحكم الوضعي فيه إلّا خيار التخلف، وهذا بخلاف شرط عدم السلطة على صرف ماله في غير الجهة التي عُيّنَتْ؛ فإنه يوجب عدم الانتقال إلى غير الجهة المشروطة.

ولو شرط إعطاء الغرامة التهديدية عند التخلف، ففيه إشكال إن رجعت الغرامة إلى المقرض؛ فإنّه يصدق عليه شرط المنفعة، ومن المعلوم أنّه محرّم

في عقد القرض .

نعم ؛ لو شرط إعطاء الغرامة التهديدية لأجنبي أمكن أن يقال إنه صحيح ؛ لعدم صدق شرط المنفعة لصالحه ، مع أن الأدلة ظاهرة في أن المنهي عنه هو شرط شيء يكون لصالح المقرض . ولكنه مع ذلك يكون مشكلاً ؛ لإطلاق النهي عن الشرط .

ثم إن مقتضى شرط الفعل هو أن تخلفه يوجب العصيان ، وأما الحكم الوضعي من النقل والانتقالات فلا يمنع عنه شيء ؛ لأن النهي التكليفي لا يدل على الفساد .

المسألة الثانية : لو أقرض بنك حكومي بنكاً أهلياً أو أقرض أشخاصاً ، فالواجب مراعاة عدم الوقوع في الربا والاجتناب عن شرط المنفعة بأية صورة كانت ، كما هو واضح .

وأما إذا قام بنك حكومي بإقراض الدولة أو بالعكس ، أو أقرض بنك حكومي بنكاً مثله ، ففي حرمة شرط الزيادة في ضمن القرض إشكال ؛ من جهة أن البنوك الحكومية لا مغايرة لها مع الدولة ولا بعضها مع البعض ؛ لأنه يصدق على الجميع بيت المال ، فهي كالشيء الواحد ، فحينئذ لا يصدق شرط المنفعة ؛ لأن المشروط خارج عما يدخل فيه .

اللهم إلا أن يقال : إن كل شعبة من الشعب الحكومية تكون مالكة لممتلكاتها ؛ ولذا يصدق عنوان القرض على إعطاء شعبة لشعبة أخرى ؛ لصدق سائر المعاملات على التبادلات الواقعة بينها ، ولا يضر بذلك كون جميع الشعب من أجزاء دولة واحدة أو بيت مال واحد ؛ فكما أن مع صدق المعاملات تكون مراعاة شرائطها لازمة فكذلك في القرض يلزم مراعاة شرائطه التي منها خلوه من شرط المنفعة ، وحمل جميع المعاملات الواقعة بينها على صورة

المعاملات ، بعيد ، فتأمل .

المسألة الثالثة: لو أقرض البنك شخصاً معنوياً بعنوان خاص كالسيد أو الطالب ، فإن كان المعنون المذكور سيداً أو طالباً فلا إشكال ، وأما إذا لم يكن كذلك فلا يجوز له التصرف فيه ؛ لأنَّ القرض لا يشمل ، بل هو خارج عن مورد عقد القرض .

نعم ، لو أقرض أحداً بتوهم كونه سيداً أو طالباً ولم يكن كذلك واقعاً ، كان القرض صحيحاً وجاز للشخص المذكور التصرف فيه ، ولكن يكون للمقرض خيار تخلف العنوان والوصف بعد كشف الخلاف . ونظير ذلك في مسألة الاقتداء بالإمام ، فإنَّه لو اقتدى شخص بزيد فبان أنَّه عمرو بطل اقتدائه ، بخلاف ما إذا اقتدى بأحد بتخيل أنَّه زيد ثمَّ بان أنَّه عمرو فإنَّ جماعته صحيحة .

المسألة الرابعة: إذا شرط البنك في ضمن عقد القرض إعطاء أجرة الخدمات ، كان رباً محرماً ؛ لأنَّه شرط منفعة لصالح البنك . وإن عكس الأمر ؛ بأن أعطى المقرض أجرة الخدمات وشرط في ضمنه إعطاء القرض ، فالأظهر الصحة .

والقول: بأنَّ إعطاء القرض يوجب لزوم عقد الإجارة ، ولزومه يكون بنفع المقرض ، فيصدق حينئذٍ أنَّ القرض يجزّ نفعا ، غير سديد ؛ لأنَّ الموجب للزوم هو العمل بالشرط لا القرض ، فالنفع عائد إليه من ناحية الوفاء بالشرط لا من ناحية اشتراط المنفعة في القرض ، فتدبر جيداً .

ويلحق به اشتراط إعطاء الأجرة في أوّل شهر من كلّ سنة من سنوات الإجارة ، فإنَّه شرط في ضمن عقد الإجارة . وكذا لا مانع من أن يؤدي المقرض مبلغاً بعنوان أجرة الخدمات مقارناً لأخذ القرض مع استقلال كل

واحد منهما عن الآخر؛ إذ مع الاستقلال لا يكون القرض بشرط المنفعة.

نعم، هنا إشكال آخر من ناحية الإجارة، وهو أن اللازم في عقد الإجارة هو أن تكون الأجرة المأخوذة في مقابل العمل مساوية لما أعطاه البنك للموظفين أو أقل منه، فلا يجوز أخذ الأكثر منه، كما هو الحكم في البيوت والحوانيت، ويدل على ذلك حسنة أبي الربيع عن أبي عبد الله عليه السلام: «إن فضل الأجير والبيت حرام»^(٢)، وحسنة أبي المغرا عنه عليه السلام: «إن فضل الحانوت والأجير حرام»^(٣). وعليه، فلا يجوز للبنك أن يأخذ في مقابل الخدمات التي يقدمها للموظفين أكثر مما يعطيهم كما لا يخفى.

نعم، يجوز للبنك أن يؤجر نفسه للقيام بالخدمات من دون قيد المباشرة، فيأخذ ما يشاء في مقابلها ثم يقوم بإنجازها. ومما يشهد على كونه كذلك أن المقترضين يتعاملون مع البنك لا مع الموظفين، والعمل عندما يكون معلوماً تقع الأجرة في قبالة. ويصح أيضاً أن تجعل جعالة للقيام بالعمليات البنكية، كما لا يخفى.

لا يقال: كيف يمكن التعامل مع البنك مع أنه من الجهات التي لا يمكن لها تكفل الأمور بالمباشرة؟!

لأننا نقول: يكفي اعتبار العقلاء بكون العمل على ذمة البنك كالديون، ولا يلزم في صحة الإجارة إمكان المباشرة، بل يكفي فيها تسليم العمل بواسطة الموظفين كما لا يخفى.

والأولى أن يعطي المقترض ابتداءً مبلغاً بعنوان الهبة ليقرضه البنك بدلاً من إعطاء الأجرة على الخدمات، وأولى منه إعطاء مبلغ قربةً إلى الله تعالى من دون طلب شيء في قبالة، فيقرضه البنك قربةً إلى الله تعالى.

ويجوز للبنك أن يأخذ أجرة المثل على الخدمات التي يقدمها بعد طلب

المقترضين، وبما أنَّ المعاملة واقعة مع البنك لا الموظفين فلا مانع من أن تكون أجرة المثل أكثر مما يعطيه البنك لهم.

المسألة الخامسة: لو شرط البنك في ضمن عقد القرض أن إظهار نظر البنك وتشخيصه - في ميزان المطالبات والديون الناشئة من عقد القرض، أو في التخلف وعدمه، وغير ذلك من الأمور - متبع، وعلى المقترض قبول ذلك ولا حق له في الاعتراض، ففي ذلك إشكال؛ من ناحية أنَّ بعض هذه الشروط تُعَدُّ من شروط المنفعة في ضمن القرض، مع أنَّ مفاد صريح الأخبار هو المنع من شرط المنفعة في ضمن القرض.

والأشكال من ذلك هو ما إذا شرط في ضمنه أن يكون كل ما أنفق البنك في سبيل وصول طلبه على المقترض، فإن شرط المنفعة يصدق عليه بوضوح؛ لزيادة ذلك على رأس المال، واللازم هو عدم اشتراط هذه الأمور.

نعم، يمكن القول بالضمان - ولو لم يشترط أصلاً - فيما إذا كان المقترض سبب الخسارة، كما إذا كان استيفاء الدين منحصراً في إنفاق تلك المبالغ بعد امتناع المقترض من الأداء من دون إعسار؛ لبناء العقلاء عليه، وعدم الردع عنه.

المسألة السادسة: إذا شرط البنك في ضمن عقد القرض أنه يتوجب على المقترض الالتزام بالمقررات المذكورة في العقد، فلو أقدم المقترض على أمر يؤدي إلى توقف إجراء عملية الإقراض فعليه أن يدفع للبنك معادل ما أخذه مجاناً وبلا عوض، كان في ذلك إشكال؛ من جهة أنَّ هذا الشرط وإن كان بعنوان الغرامة التهديدية لكنه شرط منفعة، فيكون محرماً بالنصوص.

نعم، لو شرط البنك على المقترض ألا يكون مقترضاً من محل آخر وإلا (عند انكشاف الخلاف) صار القرض المؤجل حالاً، صح ذلك، قضاءً للشرط

المذكور في ضمن عقد القرض، وعدم لزوم زيادة على رأس المال.

المسألة السابعة: لو شرط البنك في عقد القرض - الذي هو من العقود اللازمة - أنه لو أحرر المقرض دفع بعض الأقساط عن وقتها لصار القرض المؤجل حالاً، كان ذلك صحيحاً؛ لأنه شرط مشروع في عقد لازم، ويشمله قوله ﷺ: «المؤمنون عند شروطهم».

ولا يصدق على هذا الشرط أنه شرط منفعة؛ إذ لا يزيد به رأس المال، كما تدل عليه صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في الرجل يكون عليه دين إلى أجل مسمى، فيأتيه غريمه فيقول: أنقذني من الذي لي كذا وكذا وأضع لك بقيته، أو يقول: أنقذني بعضاً وأمد لك في الأجل فيما بقي؟ فقال: «لا أرى به بأساً ما لم يزد على رأس ماله شيئاً؛ يقول الله عز وجل ﴿فلکم رؤوس أموالکم لا تظلمون ولا تظلمون﴾» (٤).

نعم، لو شرط البنك على المقرض أنه في صورة التأخير يحق للبنك أخذ سائر المطالبات أو أخذ الخسارات، فهو محل إشكال؛ لصدق عنوان شرط المنفعة عليه كما لا يخفى.

ويظهر مما ذكر حكم ما لو شرط البنك على المقرض أنه لو أحرر دفع الأقساط عن موعدها المقرر فعليه أن يدفع مبلغاً يعادل - مثلاً - ١٢٪ زائداً على الأقساط، فإن هذا الشرط إن كان مرجعه إلى الإذن في التأخير مع أداء المبلغ المذكور فهو عين الربا ويكون محرماً، وإن لم يكن كذلك بل كان غرامة تهديدية على التأخير حتى يلتزم بدفع الأقساط في مواعيدها، فهو وإن أمكن أن يقال إنه خارج عن كونه زيادة في مقابل الإمهال ما دام لم يكن ذلك حيلة ربوية، إلا أنه مشكل؛ من جهة صدق شرط المنفعة على الشرط المذكور ولو كان بعنوان شرط الغرامة التهديدية، وعليه فتشمله الأدلة الناهية عن اشتراط المنفعة في عقد القرض؛ إذ لا يمتنع اجتماع عنوان شرط المنفعة مع شرط

الغرامة التهديدية.

المسألة الثامنة: لا فرق في اشتراط المنفعة في ضمن عقد القرض بين التصريح به عند الإقراض وبين إيقاع العقد مبنياً عليه، فلو كان قانون البنك إعطاء النفع في القرض وأقرضه مقرض مبنياً عليه كان محرماً، والزيادة المأخوذة لا تكون قابلة للانتقال بل ترد إلى البنك.

ولو فرض في مورد لا يكون الإقراض بشرط النفع أو مبنياً عليه وأعطى المقرض الزيادة عن طيب نفس، جاز أخذ الزيادة. ومن ذلك يظهر أن الجوائز التي يعطيها البنك للبعض عن طريق القرعة ترغيباً لهم في الإيداع والقرض ونحوهما هي محللة ولا مانع منها.

ولو شرط المقرض الزيادة ولم ينو المقرض إلا نفس القرض، فأصل القرض صحيح؛ لأن الشرط شرط فقهي لا أصولي، وعليه فلا يتقيد أصل القرض بالشرط. ولو أجبره المقرض على دفع الزيادة كان ذلك محرماً، ولم تنتقل الزيادة إليه؛ لأن شرط الزيادة ربا محرم، ويلزم رد الزيادة إلى المقرض إن كان معلوماً، وإلا فيتصدق عن صاحبه لغير السادة بإذن الحاكم.

المسألة التاسعة: لا يجوز للمقرض أن يشترط على المقرض في عقد القرض بأن يقرضه مبلغاً مماثلاً للمبلغ الذي أقرضه إياه، فضلاً عن اشتراط الضعف؛ لصدق شرط المنفعة على ذلك كله، وهو محرّم بالنص الدال على النهي عن مطلق الشرط بين المقرض والمقرض.

نعم، لو لم يشترط المقرض ذلك وكان داعيه من الإقراض هو ذلك فلا بأس به، كما إذا علم أن المقرض يُقرض من يقرضه ضعف ما اقترضه منه، فيعمد إلى إقراضه بداعي ذلك من دون شرط أو بناء عليه.

وعليه، يحرم ما هو متعارف من قيام البعض بإقراض البنك قرضاً طويلاً

الأمد بشرط أن يقرضه البنك ضعف ذلك .

ومما ذكر يظهر ما في « البنك اللاربوي » حيث قال - ما محصله - : يجوز للبنك أن يشترط على كل مقترض أن يقرضه لدى الوفاء مقداراً يساوي مجموع ما يعطيه البنك من الأجور بعنوان التأمين على القرض الذي يدفعه إلى العميل وما يعطيه أجرة لكتابة الدين ونحوها بأجل يمتد إلى خمس سنوات مثلاً، بدعوى أنه ليس في ذلك أي مانع شرعي ، لأنه ليس من الربا .

ويمكن إنجاز الشرط بصورة يصبح فيها ملزماً للمشتري عليه ، وبذلك يحصل البنك على كمية مساوية لما ألغاه من عناصر الفائدة الربوية ، ولكنه لا يعتبر نفسه مالكا لها بدون مقابل ، وإنما هو مدين بها لعملائه ، غير أنه دين لا يطالب به إلى أجل طويل . وهذا يتيح للبنك اللاربوي أن يودع تلك الكمية في البنوك التي يسوّغ لنفسه أخذ الفائدة منها ويتقاضى الفوائد عليها من تلك البنوك طيلة خمس سنوات مثلاً ، وكلما حلّ الأجل المحدد سحبه وأعادته إلى العميل الذي أخذه منه وفاءً لدينه (٥) .

وذلك لأنّ شرط القرض المذكور في ضمن عقد القرض هو شرط منفعة في نفسه ، ويشمله عموم المنع من مطلق الشرط بين المقرض والمقترض كما لا يخفى .

ثمّ إنه إذا فرضت الزيادة بإزاء نفس الإقراض لا في مقابل المال المقترض ، أمكن أن يقال : إنّ الزيادة تخرج بذلك عن كونها ربا .

وأشكل عليه الشهيد الصدر رحمته قائلاً : « إنّ الارتكاز العقلائي قائم على كون الدرهم (الزائد) في مقابل المال المقترض ، لا في مقابل نفس الإقراض وجعله بإزاء عملية الإقراض مجرد لفظ » (٦) .

ثمّ إذا جعلت الزيادة بعنوان الجعالة بإزاء تسديد الدين ، فإن كان التسديد

المذكور مشتملاً على جهد زائد على مجرد دفع المال إلى الدائن - كما إذا احتاج إلى إرسال المبلغ إلى بلد آخر - فلا إشكال، وإلا فقد أشكل عليه الشهيد الصدر رحمته : بأنّ تسديد الدين ليس له مالية إضافية وراء مالية نفس المال الذي دفعه بعنوان الوفاء، فلا يتحمل البنك ضماناً آخر لنفس عملية التسديد، فإذا لم يتصور الضمان لم تصح الجعالة ^(٧).

وفيه تأمل؛ لعدم لزوم المالية الإضافية في مورد الجعالة، بل يكفي أن يكون العمل أمراً عقلائياً.

المسألة العاشرة: إذا اشترط البنك على المصنع في ضمن عقد القرض أنّه إن مات أحد الشركاء قام مقامه شخص آخر مع الاستجاسة من البنك وإعطاء سهم الميت لوارثه، ففي ذلك إشكال؛ من أنّه شرط منفعة في عقد القرض، ويشمله عموم الأدلة الناهية عن الشرط في ضمن القرض.

هذا، مضافاً إلى أنّ الوارث بعد موت مورثه يصير مستحقاً لعين تركته، فكيف يجوز شرط انتقاله إلى الغير من دون إجازة من الورث أو وليّهم أو وصيّهم؟!

اللهم إلّا أن يقال: إن ذلك مشروط على الميت في زمان حياته، ولكنه لا يخلو من إشكال؛ لأنّ المالك له التصرف في مدّة حياته، وأمّا بعد صيرورة الشيء ملكاً للورثة فليس له التصرف فيه، فتأمل.

نعم، لو اشترك البنك مع الشركاء ارتفع إشكال الربا، ولكن تبقى سائر الإشكالات، فلا تغفل.

وأما توهم حق الشفعة فلا مجال له بعد اختصاصه بباب البيع كما هو واضح.

المسألة الحادية عشرة: إذا اشترط البنك أو أيّ مقرض آخر على المقرض

البنوك - دراسة في أقسامها وأحكامها ٤

أن يتحمل دفع كل ما يتعلق بالمال المقترض من رسوم أو ضرائب أو وجوه شرعية، ففي ذلك إشكال؛ لأنّه شرط ربوي تشمله الأدلة الناهية عن الربا كما لا يخفى.

المسألة الثانية عشرة: لا يجوز للبنك الإمهال في أداء القروض والديون الحالة بشرط الزيادة، فلو أمهل كذلك كان محرّماً، ولا تثبت الزيادة ولا الأجل؛ لأنّ تأجيل الثمن الحالّ - بل مطلق الدين - بأزيد منه، ربا عرفاً؛ فإنّ أهل العرف لا يفرقون في إطلاق الربا بين الزيادة التي تراضيا عليها عند المداينة - كأن يقرضه عشرة بأحد عشر إلى شهر - وبين أن يتراضيا بعد الشهر إلى تأخيرها شهراً آخر بزيادة.

ولذلك ادّعى في الجواهر عدم الخلاف في أنّه لم تثبت الزيادة ولا الأجل، بل هو الربا المحرم^(٨).

المسألة الثالثة عشرة: يجوز النقل والانتقال بالنسبة إلى الحقوق العقلانية، ومن ذلك ما إذا أودع شخص في البنك مبلغاً من دون شرط إلى مدّة، فإنّ له أخذ ضعف ما أودعه فيه بحسب ما بنى عليه البنك، فيجوز له أن يأخذ شيئاً في قبال هذا الحق، وينتقل إلى الغير إن لم يكن الأخذ المذكور حقاً مباشراً. بخلاف ما إذا كان الحق المذكور من جهة الاشتراط في ضمن القرض، فإنّه لا تجوز المعاملة عليه بعد كون الحق المذكور مصداقاً للربا، وقد عرفت أنّ الزائد لا اعتبار له شرعاً وإن كان معتبراً عرفاً.

ومن ذلك أيضاً ما إذا كان صاحب الحساب الجاري مستقيماً في معاملاته وملتزمًا بأداء ديونه بشكل منتظم، فيقوم البنك بتقديم امتيازات خاصّة له يتمكن من خلالها أن يأخذ من البنك مبالغ معيّنة بعنوان القرض، فإن كانت هذه الامتيازات مختصة به بحيث لا تقبل الانتقال فلا تصح المعاملة على هذا الحق؛ لكونه مما لا ينتقل، كحق المضاجعة، وإن لم تختص به وكانت قابلة

للانتقال فتجوز المعاملة عليها بالمراضاة؛ فإنّه من الحقوق.

لكن بعد أخذ الامتيازات لا يجوز نقلها إلى الغير بزيادة فيما إذا كان الانتقال بعنوان القرض؛ لكونه ربا محرّماً، كما أنّه ليس للبنك أخذ الزيادة بعد إعطاء الامتيازات؛ لأنّه قرض.

نعم، لو كان إعطاء الامتيازات بعنوان المشاركة ونحوها فلا إشكال في أخذ الربح بحسب النسبة في الشركة كما لا يخفى.

المسألة الرابعة عشرة: الأقوى صحّة أصل القرض في القروض الربوية؛ لأنّ المحرم هو الزيادة؛ إذ لا دليل على فساد أصل القرض، فالمسألة مبتنية على مفسدية الشروط الفاسدة. وحيث إنّ المقرر في محلّه أنّ الشرط الفقهي هو الالتزام في ضمن الالتزام، فهو لا يوجب فساد الالتزام الذي في ضمنه؛ لعدم تعليق الالتزام المذكور على الشرط الفاسد، وإلّا كان الشرط شرطاً أصولياً، والمفروض أنّ الشرط شرط فقهي؛ لأنّ إنشاء المشروط فيه مفروغ عنه، ولا يكون معلقاً على الشرط حتى يكون شرطاً أصولياً، وعليه، ففساد الشرط لا يستلزم فساد المشروط فيه كما لا يخفى.

ثم إنّه لا خيار للمقرض؛ لتخلف شرطه؛ لأنّ الشرط محرم، والشرط المحرم لا يوجب الخيار. وأمّا الزيادة فهي محرمة ولا يجوز التصرف فيها؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، هذا مضافاً إلى النصوص التي منها صحيحة محمد بن قيس: «ولا يأخذ أحد منكم ركوب دابة أو عارية متاع يشترط من أجل قرض ورقه» (٩).

هذا كله على المشهور من أنّ الشرط الأصولي يوجب التعليق، وأمّا على القول بكون الشروط في القضية الشرطية مفروضة الوجود وإن كانت أصولية، فيكون الحكم فعلياً أيضاً، فلا تعليق على هذا المبنى كما لا يخفى.

المسألة الخامسة عشرة - في حكم الأوراق المسماة بالأوراق القرضية : لا يخفى عليك أنّ الحكومة قد تقوم بإصدار مثل هذه الأوراق من جهة قلّة النفود الموجودة في بيت المال، فإن كان ذلك من دون اشتراط ربح في مقابله فهي من القرض الحسن، وإلاّ فهي محكومة بالحرمة ؛ لاشتراط الزيادة فيها كما لا يخفى .

ومما ذكر يظهر حكم التعامل بالأوراق القرضية بشرط المشاركة فإنه محرم؛ لأنَّ شرط المشاركة في ضمن القرض شرط منفعة، فيشملة أدلة حرمة الربا.

وأما أوراق الأسهم المتداولة في الشركات والأبنية والمعامل وغيرها فلا إشكال فيها إذا كانت حاكية عن الشركة الحقيقية. نعم، لا يجوز مطالبة الربح قبل حدوثه، ولكن يجوز إعطاء الشركة مبلغاً في كل شهر بعنوان على الحساب والقرض الحسن حتى يعلم مقدار الربح، فيؤخذ القرض منه بحسابه. ومقتضى الشركة هو تقسيم الربح والخسارة بمقدار كل سهم، ولكن يجوز شرط زيادة الربح أو شرط كون الخسارة على أحدهما؛ لأنّه لا يخالف مقتضى العقد بل يخالف مقتضى إطلاق العقد، فيعمه «المؤمنون عند شروطهم».

المسألة السادسة عشرة - في التعهد والضمان: إذا اقترض شخص ثم ضمنه ضامن، فلا إشكال في جواز رجوع البنك إلى الضامن إن ضمنه ضماناً شرعياً وانتقلت ذمة المدين إلى ذمة الضامن بالضمان الشرعي؛ فإنَّ المدين حينئذ يكون هو الضامن لا غير.

وأما إن ضمنه ضماناً عرفياً وتقبل مسؤولية الأداء مع اشتغال ذمة المدين، فبتخيار البنك في أخذ حقه بين الرجوع إلى أي واحد منهما أو إلى كليهما معاً؛

قضاء لعقد الضمان ؛ لكونه واجب الوفاء بأدلة نفوذ العقود والعهود ، والرجوع إلى أحدهما لا يمنع من الرجوع إلى الآخر .

نعم ، لو ضمنه ضماناً عرفياً وتقبل مسؤولية الأداء في صورة عدم أداء المدين ، فلا يجوز الرجوع إلى الضامن إلا في فرض عدم أداء المدين ؛ قضاء للاتفاق والضمان . وقد صرح بذلك في تحرير الوسيلة ، فراجع (١٠) .

هذا كله فيما إذا كان الضمان بعد ثبوت الدين . وأمّا إذا كان قبل ثبوت الدين - كما إذا حصل الضمان قبل أخذ القرض واشتغال ذمة المقرض - ففيه إشكال إن أُريد بالضمان الضمان الشرعي ، ووجه الإشكال هو اعتبار ثبوت الدين في صحة الضمان الشرعي ؛ ولذا حكي عن التذكرة الإجماع على بطلان الضمان لو لم يكن ثابتاً ، حيث قال - في المحكي عنه - : « ولو قال لغيره : ما أعطيت فلاناً فهو عليّ ، لم يصح ... عند علمائنا أجمع » (١١) .

والسرّ في ذلك أنّ الضمان الشرعي هو إشغال ذمة الضامن بما اشتغلت به ذمة المضمون عنه ، والإشغال المذكور يتم بانتقال ذمة المضمون عنه إلى ذمة الضامن ، فإذا لم تكن ذمة المضمون عنه مشغولة بشيء حال الضمان فكيف تصير ذمة الضامن مشغولة ؟ ! ولذا لا يتحقق قصد الضمان بالنسبة إلى الضمان الشرعي ، ولا مجال للأخذ بعمومات الضمان بعد عدم تحقق موضوعه .

نعم ، لو أُريد من الضمان معناه العرفي - بمعنى قبول مسؤولية الأداء للمضمون له في فرض عدم أداء المضمون عنه الدين الآتي - فلا إشكال في إمكانه ووقوعه ، ويصح الاستدلال له بالعمومات الدالة على نفوذ العقود ، كقوله تعالى : ﴿ أوفوا بالعقود ﴾ ؛ لأنّه عقد بين الضامن والمضمون له ؛ إذ الضمان العرفي ليس موضوعه ضمان ما ثبت حتى يشكل فيه بأنّه في حال الضمان

لا ثبوت لشيء، بل هو بمعنى التعهد للأداء بالنسبة إلى مطلق الدين ولو الدين الذي سيوجد، وحيث إنّه عهد وعقد وشرط، فيمكن التمسك بعموم وجوب الوفاء بالعقود أو العهود أو الشروط.

قال السيد المحقق اليزدي رحمته الله في الضمان قبل ثبوت الدين: «ويمكن أن يقال بالصحة إذا حصل المقتضي للثبوت وإن لم يثبت فعلاً بل مطلقاً؛ لصدق الضمان، وشمول العمومات العامة وإن لم يكن من الضمان المصطلح عندهم» (١٢).

لا يقال: إنّ الضمان العرفي المذكور هو ضمان تعليلي، إذ هو معلق على عدم وفاء الضامن، وهو باطل، كما هو الظاهر من التذكرة حيث قال: «يشترط في الضمان التنجيز، فلو علقه بمجيء الشهر أو قدوم زيد لم يصح... ولو قال: إن لم يؤدّ إليك غداً فأنا ضامن، لم يصح عندنا، وبه قال الشافعي؛ لأنّه عقد من العقود، فلا يقبل التعليق كالبيع ونحوه» (١٣).

لأنّا نقول - كما أفاد السيد المحقق اليزدي في ضمان العروة -: «(الشرط) السابع: لا دليل عليه (أي اعتبار التنجيز) بعد صدق الضمان وشمول العمومات العامة إلّا دعوى الإجماع في كلي العقود على أنّ اللازم ترتب الأثر عند إنشاء العقد من غير تأخير، أو دعوى منافاة التعليق للإنشاء.

وفي الثاني ما لا يخفى (ضرورة صحة الإنشاء المعلق في جملة من الموارد؛ كالوصية التمليلية والنذر المعلق على شرط، فلا منافاة بين التعليق والإنشاء).

وفي الأوّل منع تحققه في المقام» (١٤) وتوضيح ذلك: أنّ الإجماع دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن. هذا مضافاً إلى أنّ أثر العقد هو التعهد بالمال وكون مسؤوليته عليه، وهو حاصل بنفس العقد، ولا يضر بفعالية

المسؤولية تعليق الوفاء على عدم وفاء المضمون له ، ولا ينافي ذلك ما عليه المذهب من أنَّ الضمان هو نقل الذمة إلى أخرى لا ضمَّ الذمة إلى الذمة ؛ لأنَّ ما عليه المذهب هو الضمان الاصطلاحي ، وأمَّا العرفي فلا يمنع عنه مانع بعد شمول العمومات والإطلاقات .

والضمان العرفي شائع ؛ فإنَّ أصحاب الجاه والشأن يضمنون المجاهيل من الناس من دون أن يقصدوا بذلك انتقال المال بالفعل إلى ذممهم ، بل يريدون بذلك تعهدهم وقبول مسؤولية المال عند تخلف المضمون عنه عن أدائه (١٥) .

فروع :

الأوَّل : لا إشكال في الضمان فيما إذا كان مورد الضمان ومدته معلومين . وأمَّا إذا لم يكن مقدار الدين وجنسه معلومين فالأقوى أنَّ مقتضى العمومات هو الصحة ؛ حيث لم يعتبر فيها كون مقدار الدين وجنسه معلومين . ويؤيده ما رواه فضيل وعبيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « لَمَّا حضر مُحَمَّد بن أُسامة الموت دخل عليه بنو هاشم ، فقال لهم : قد عرفتم قرابتي ومنزلتي منكم ، وعليَّ دين ، فأحبَّ أن تقضوه عني . فقال علي بن الحسين عليه السلام : ثلث دينك عليَّ . ثمَّ سكت وسكتوا ، فقال علي بن الحسين عليه السلام : عليَّ دينك كلَّه . ثمَّ قال علي بن الحسين عليه السلام : أما إنَّه لم يمنعني أن أضمنه أوَّلًا إلَّا كراهة أن يقولوا : سبقنا » (١٦) .

وربما يتوهم اعتبار العلم بمقداره وجنسه مع الاستدلال بنفي الغرر والضرر .

ولكن فيه - كما أفاد السيد المحقق اليزدي رحمته الله :- أنَّه مردود بعدم العموم في الأوَّل ؛ لاختصاصه بالبيع أو مطلق المعاوضات ، وبالإقدام في الثاني . وهو جيد .

ثم فصل السيد اليزدي رحمته بعد ذلك بين الضمان التبرعي والإذني؛ فيعتبر في الثاني دون الأول؛ إذ ضمان علي بن الحسين عليه السلام كان تبرعياً، واختصاص نفي الغرر بالمعاوضات ممنوع، بل يجري في مثل المقام الشبيه بالمعاوضة إذا كان بالإذن مع قصد الرجوع على الآذن. وهذا التفصيل لا يخلو عن قرب.

ويمكن أن يقال: إنّه لا عموم للنهي عن الغرر، كما أنّ حديث «لا ضرر» لا يشمل المقام؛ لأنّ الحديث وارد مورد الامتتان، وعليه فمورده هو ما إذا لم يقدم على الضرر، وموارد الضمان مما قد أقدم عليها الضامن وإن كان إذنيّاً؛ إذ له أن يسأل عن مقداره وجنسه، فإذا لم يسأل عنهما فقد أقدم عليه بنفسه. وعليه فلا فرق بينهما في خروجهما عن عموم نفي الضرر ونفي الغرر، فلا مجال للتفصيل بين كون الضمان تبرعياً أو إذنيّاً ^(١٧).

الثاني: يجوز التعهد بالضمان العرفي في مدة معينة، كما يجوز أن يتعهد من دون تعيين مدّة، كأن يقول الضامن: إني متعهد ومسؤول بالنسبة إلى ديون زيد من أي ناحية كانت في مدة معاملاته مع البنك؛ إذ لا دليل على تعيين المدة، بل اللازم هو ألا يكون التعهد بالضمان سفهياً.

الثالث: يجوز اشتراط كيفية الرجوع في عقد الضمان والتعهد؛ فإن اشترط أنّه بالخيار في الرجوع بين المتعهد والمدين فله ذلك. وإن اشترط الرجوع إلى المتعهد على تقدير عدم تمكن المدين من الأداء فليس له إلّا ذلك. وإن اشترط أخذ الدين من الودائع التابعة للمتعهد جاز له ذلك. وإن اشترط إدامة الضمان مع تغيير أفراد الشركة أو الاكتفاء بما يعيّنه البنك في المحاسبات من دون حاجة إلى تفحص الضامن وتحقيقه وغير ذلك من الأمور، فيلزم مراعاتها بحسب ما اشترطت في ضمن عقد التعهد والضمان. كل ذلك لعموم أدلّة النفوذ، كقوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾، وقوله عليه السلام: «المؤمنون عند

شروطهم» .

الرابع: لا يبطل التعهد المذكور بموت المدين أو حجره أو إفلاسه، بل اللزوم على المتعهد أن يبقى على تعهده حتى أداء ديون المدين .

الخامس: لا يجوز بعد عقد التعهد والضمان نقض العقد أو إبرام عهد آخر مع شرائط تنافي التعهد الأول، وإلا فالثاني محكوم بالبطلان؛ إذ الوفاء بالأول يمنع من شمول العموم للثاني .

السادس: لا يجوز للبنك أن يشترط على المتعهد والضامن إعطاء شيء في مقابل تأخير المضمون عنه في الأداء؛ فإنه شرط منفعة في القرض؛ إذ لا فرق في ذلك بين أن يكون الشرط المذكور على المقرض أو المتعهد؛ لأنه على كلّ تقدير يرجع إلى شرط المنفعة المنهي عنه في القرض أو الدين الملحق به . وتسمية ذلك بشرط الغرامة التهديدية - بدعوى أنّ المقصود منه هو ردع المقرض عن التأخير لا تجويز التأخير - لا تنافي صدق عنوان شرط المنفعة عليه أيضاً كما مرّ مراراً . وعليه، فيشمّله إطلاق أو عموم ما دل على أنّ حليّة القرض مشروطة بما إذا لم يكن فيه شرط منفعة لصالح المقرض، ولا ينافي ذلك ما في بعض الروايات من أنّ حليّة القرض مشروطة بما إذا لم يكن بينهما شرط؛ بدعوى أنّ الممنوع هو الشرط بين المقرض والمقرض لا مطلق الشرط؛ لما عرفت من تقييد الحلية في بعض آخر منها بنفي مطلق الشرط . وعليه فإنّ بعض الروايات يدلّ على إثبات الربا بمطلق الشرط، وبعض آخر منها يدلّ على إثبات الربا بشرط بينهما، وحيث إنّ كلا القسمين مثبت للحكم ولم تثبت وحدة الحكم فيكون مقتضى القاعدة هو إثبات الربا في كليهما، فلا تغفل .

السابع: إذا مات الضامن، فبناءً على الضمان الشرعي - وهو نقل ذمّة المضمون عنه إلى ذمّة الضامن - فالضامن مدين، وعلى الورثة أداء ديونه،

بل تحلّ دونه المؤجلة بالموت، فيجب أدائها.

وأما إذا كان الضمان عرفياً، فبموت الضامن مع بقاء المضمون عنه لا يصير الدين المؤجل حالاً، بل يبقى المؤجل مؤجلاً. وهل يجب على الورثة أداء الديون من مال الميت عند عدم أداء المضمون عنه أم لا؟ يمكن القول بالأول؛ لأنه في صورة عدم أداء المضمون عنه يصدق عليه الدين، ومقتضى قوله تعالى: ﴿من بعد وصية أو دين﴾ أنّ الإرث بعد أداء الدين. وعليه، فإذا مات الضامن ولم يؤدّ المضمون عنه الدين إلى المضمون له، فتبقى ذمة الضامن الميت مشغولة بدين المضمون عنه، فيشملة مثل قوله تعالى: ﴿من بعد وصية أو دين﴾. وعدم صدق الدين بالفعل عليه عند الموت فيما إذا كان الدين مؤجلاً لا يضر مع صدقه عليه عند عدم أداء المضمون عنه؛ فإن صدقه عند عدم الأداء يكفي في شموله.

هذا، مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ مع عدم الأداء واقعاً في وقته يصدق الدين عليه في الواقع عند الموت أيضاً وإن لم يعلم به، إلّا إذا لم يؤدّ الدين في وقته، فعدم أداء المضمون عنه يكشف عن دين الميت حين الموت، بل مع العلم بعدم الأداء أيضاً يصدق الدين حين الموت.

ويؤيد ما ذكرناه - من أنّ الضمان في تركة الميت -: وضوح الحكم بالضمان فيما إذا مات الغاصب وكان الوارث بصدد ردّ المغصوب من دون إفراط أو تفريط فتلف المغصوب، فإنّ مقتضى قوله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى تؤديه» هو ضمان الغاصب الميت لتلف المغصوب، فضمان المغصوب يكون في تركة الغاصب، ولا يضر بذلك عدم صدق العدوان على يد الوارث؛ فإنّ الضمان ليس عليه بل على مورثه وهو الغاصب.

ويؤيد ما ذكرناه أيضاً: وضوح الحكم بالضمان في تركة الميت فيما إذا باع شخص بعض الأشياء مع ضمانها إلى مدة ثم مات ثم حدث موجب

الضمان؛ فضمانه يكون في تركة الميت، ويجب على الورثة أداء ذلك من تركة الميت.

نعم، لو جعل الضمان العرفي مقيداً بزمان حياة الضامن، فإن الضمان يرتفع بالموت بلا كلام، ولم أجد المسألة معنونة في كلمات الأصحاب، والله العالم.

الثامن: إذا مات المدين المضمون عنه بالضمان العرفي، صار دينه المؤجل حالاً بالموت، فيقع الكلام حينئذٍ في أنّ الضامن هل يجب عليه أداء دينه عند الموت، أو له أن يؤخر الأداء إلى وقت الأجل؟ المذكور في بعض الكتب المتعرضة للعمليات البنكية أنّ مقتضى المادّة (٤٠٥) من قانون التجارة (الإيراني) هو عدم لزوم الأداء على الضامن عند حلول الدين بالموت أو الإفلاس، بل له أن يؤخر إلى وقت الأجل^(١٨).

ولا يخفى عليك أولاً: أنّ الضمان تابع لكيفية التعهد في عقد الضمان، فإن تعهد بالأداء عند وقت الأجل فله ذلك، وإن تعهد بالأداء عند حلول الدين في أي وقت كان فمقتضى التعهد المذكور هو أدائه عند حلوله بالموت، ولا يجوز له التأخير عن وقت الحلول. وعليه، فأطلاق القول بجواز تأخير الأداء غير سديد.

وثانياً: أنّ حلول الدين بالموت صحيح، ولكن لا يحلّ الدين بالإفلاس، فما وقع في المادة المذكورة من حلول الدين بالإفلاس كما ترى.

قال في تحرير الوسيلة: «يحلّ الدين المؤجل بموت المدين قبل حلول أجله - إلى أن قال: - لا يلحق بموت المدين تحجيره بسبب الفلس، فلو كان عليه ديون حالة وديون مؤجلة يقسم ماله بين أرباب الديون الحالة، ولا يشاركهم أرباب المؤجلة»^(١٩)؛ لما عرفت من توسعة معنى الضمان؛ فإنّه ليس إلّا التعهد وإدخال الشيء في العهدة، سواء كان الشيء مالاً أو عملاً،

وهو اعتبار عقلائي يشمل عمومات نفوذ العقود والعهود، وإطلاق «المؤمنون عند شروطهم»، وغير ذلك.

التاسع: لا فرق في الضمان بين أن يكون: ضمان الشركة في المناقصة أو المزايدة، أو ضمان حسن العمل بالتعهد، أو ضمان إتمام العمل، أو ضمان استرداد ما يعطيه المؤجر قبل العمل، أو ضمان استرداد النسبة المتبقية لدى صاحب العمل من مبلغ الضمان، أو ضمان ترخيص البضائع من الجمر، أو ضمان أداء الديون في وقتها، أو غيرها من موارد الضمانات؛ لأنها جميعاً ضمانات عرفية؛ إذ الضمان - كما ذكرنا آنفاً - ليس إلاّ التعهد وإدخال الشيء في العهدة، وهو اعتبار يقره العقلاء، ويشملها عمومات نفوذ العقود، و«المؤمنون عند شروطهم».

وتوضيح ذلك: أنّ المراد من ضمان الشركة في المناقصة أو المزايدة: هو ضمان يُرفق مع طلب المشاركة في المناقصة أو المزايدة، ويعطيه المتقدم بالطلب لصاحب العمل أو البضاعة عند طلب المشاركة فيهما، ففي صورة ردّ طلبه يُردّ الضمان إلى البنك للإبطال، وأمّا إذا قُبِلَ طلبه فالضمان يبقى إلى أن يبرم العقد النهائي، ويُبدل بضمان آخر هو ضمان حسن العمل بالتعهد، ويكون هذا الإبدال إلزامياً، ونسبة مبلغ ضمان حسن العمل بالتعهد إزاء أصل مبلغ التعهد هي الربع. ويبطل ضمان حسن العمل بالتعهد أيضاً عقيب تأييد صاحب العمل للعمل المنجز وكونه مطابقاً للمواصفات المتفق عليها ولو لم يحضر المتقدم بالطلب للمشاركة في المناقصة أو المزايدة بعد قبول طلبه.

والمراد من ضمان إتمام العمل: هو الضمان الذي يتعهد به العامل بعد إتمام العمل لكي يطمئن صاحب العمل وغيره بإتقان عمله.

والمراد من ضمان الاسترداد: هو ضمان استرداد ما يعطيه المؤجر قبل العمل لتوفير ما يتطلبه العمل من موادّ وأدوات وما يحتاجه العامل من أموال

خلال العمل، فلو لم يتمكن العامل من العمل بحسب ما اشترط عليه صاحب العمل استردّ الأخير ما أعطاه للعامل قبل العمل، وأما لو أتى بالعمل طبق الاتفاق الواقع بينهما فيُخصم ذلك من حساب العامل.

والمراد من ضمان استرداد النسبة المتبقية من مبلغ الضمان: هو ضمان البنك استرداد ما تبقى لدى صاحب العمل - كعشر المبلغ المتفق عليه - عقيب إتمام العمل والاطمئنان بجودة العمل المنجز من قبل العامل.

والمراد من ضمان الترخيص واضح؛ فإنّ البنك يعطي حق الجمرک ويرخص البضاعة، ثم يأخذ ما ضمنه وأعطاه للجمرک عن صاحب البضاعة بحسب الاتفاق الواقع بينهما. وربما يضمن بنكاً آخر؛ سواء كان بنكاً داخلياً أو خارجياً^(٢٠).

بل يجوز تعلق الضمان بنفس العمل، كما إذا ضمن البنك أو شخص ثالث القيام بالعمل عند عدم قيام العامل به.

ثم إنّ ما يأخذه البنك أو أحد الأشخاص في مقابل الضمان إنّما يأخذه من المقترض إن كان الضمان من قبل البنك الوسيط للقرض، أو العامل إن كان الضمان من قبل البنك الوسيط لصاحب المال.

ولذا قال السيد الشهيد الصدر^(٢١) في المضاربة: «وعميل البنك اللاربوي يدفع هذه الزيادة في مقابل ما وفّره له البنك من ضمان لرأس المال وتحمل لتبعات الخسارة»^(٢١).

ويجوز للبنك أن يطالب عميله الذي يطلب الاقتراض منه بضمان من شركة التأمين، وهو - كما في البنك اللاربوي - طلب مستساغ؛ لأنّ صاحب المال من حقه أن يمتنع عن الإقراض ما لم يأت الآخر بالكفيل الذي يقترحه صاحب المال، ولا يدخل هذا في الامتناع عن الإقراض بدون زيادة ليكون من الربا المحرم.

ونظراً إلى أنَّ العميل هو المؤمن لا البنك، فهو الذي يدفع أجور التأمين إلى شركة التأمين مباشرة أو بتوسط البنك (٢٢).

العاشر: لا إشكال في جواز جعل شيء في قبال ضمان الديون بعنوان الأجرة على عملية الضمان، مضافاً إلى حساب التكاليف الأخرى المترتبة عليه من أجور التسجيل والمطالبة والإبلاغ وغير ذلك؛ فإن عملية الضمان عملية مرغوبة وقابلة لجعل شيء بإزائها، كما أنَّ التسجيل والمطالبة والإبلاغ هي من الأمور التي تعطى الأجور بإزائها، وللبنك أن يأخذ في مقابلها شيئاً بناءً على ما مرَّ من أنَّ الأعمال المذكورة لم يعتبر فيها المباشرة، وعليه، فالبنك طرف للحساب وليس موظفي البنك، ولا يلزم الربا من اعتبار شيء في مقابل هذه الأمور؛ لأنَّ المأخوذ ليس في قبال القرض، بل في قبال القيام بعملية الضمان وبإزاء التسجيل والمطالبة والإبلاغ.

نعم، لو شرط أداء مبلغ ما - كعشرة بالمئة مثلاً - فيما لو تأخر المضمون عنه عن أداء ما ضمنه البنك له عن وقته، أمكن الإشكال فيه كما مرَّ مراراً؛ فإنَّه وإن سلمنا كونه من باب الغرامة التهديدية ولكن يصدق على هذه الغرامة أنَّها شرط منفعة في مقابل الدين، ومقتضى إطلاق ممنوعية شرط النفع في قبال القرض والدين هو عدم جوازه، فلا تغفل.

فيحصل: أنَّ المأخوذ عند الضمان إزاء نفس الضمان والعمليات الجارية عليه لا حرمة فيه، والضمان عمل عقلائي يرغبه الناس لحلِّ مشاكلهم، وهو ليس إقراضاً بل هو قبول مسؤولية الشيء أو العمل في وقته، وهذه المسؤولية مرغوبة عند العقلاء، ويعطى المال بإزائها.

فإذا اتضح ذلك في ضمانات البنوك، أمكن القول بجواز جعل شيء في مقابل ضمان الأفراد أيضاً، فتدبر جيداً.

الهوامش

- (١) انظر: عوالي اللآلي ١: ٢٢٢، ح ٩٩. بحار الأنوار ٢: ٢٧٢، ح ٧.
- (٢) وسائل الشيعة ١٩: ١٢٥، ب ٢٠ من أحكام الإجارة، ح ٢.
- (٣) المصدر السابق: ح ٤.
- (٤) المصدر السابق ١٨: ٣٧٦، ب ٣٢ من أحكام الصلح، ح ١.
- (٥) انظر: البنك اللاربوي في الإسلام: ٧١ - ٧٢.
- (٦) انظر: المصدر السابق: ١٦٥.
- (٧) انظر: المصدر السابق: ١٧١.
- (٨) جواهر الكلام ٢٥: ٣٤.
- (٩) وسائل الشيعة ١٨: ٣٥٧، ب ١٩ من الدين والقرض، ح ١١.
- (١٠) تحرير الوسيلة، الإمام الخميني رحمته الله ٢: ٧٣٩.
- (١١) تذكرة الفقهاء ٢: ٨٩، السطر ١٧ (الطبعة الحجرية).
- (١٢) العروة الوثقى ٢: ٧٦٢.
- (١٣) تذكرة الفقهاء ٢: ٨٥ - ٨٦ ما بين السطر الأخير والسطر الثاني (الطبعة الحجرية).
- (١٤) العروة الوثقى ٢: ٥٨٧ - ٥٨٨، ط - مكتب وكلاء الإمام الخميني رحمته الله، بيروت.
- (١٥) انظر: مباني العروة الوثقى: ١١٢ - ١١٤.
- (١٦) وسائل الشيعة ١٨: ٤٢٤، ب ٣ من أحكام الضمان، ح ١.
- (١٧) انظر: مباني العروة الوثقى: ١٢٥.
- (١٨) عمليات بانكي داخلي (بالفارسية) ٢: ٢٥١.
- (١٩) تحرير الوسيلة، الإمام الخميني رحمته الله ٢: ٦٤٩، المسألة ٦ من أحكام الدين.

البنوك - دراسة في أقسامها وأحكامها : [REDACTED]

(٢٠) انظر : عمليات بانكي داخلي (بالفارسية) ٢ : ٢٥٥ - ٢٥٨ ، وبانكداري داخلي

(بالفارسية) ١ : ٢٣٦ - ٢٤٠ .

(٢١) البنك اللاربوي في الإسلام : ٤٨ - ٤٩ .

(٢٢) المصدر السابق : ٦٩ - ٧٠ .

المرأة

والولاية السياسية والقضائية

دراسة في ضوء الفقه الإسلامي

□ آية الله الشيخ محمد مهدي الآصفي

مَهَيَّد:

هناك عدّة نماذج لمشاركة المرأة في ممارسة وإدارة الرئاسة التنفيذية العليا في العالم الإسلامي في هذا العصر. وقد شاركت المرأة في كثير من بلاد العالم الإسلامي مشاركة واسعة في المجالس التشريعية (البرلمان)، ورئاسة الدوائر، ومارست التدريس في المدارس والجامعات، وتولّت إدارتهما، كما مارست الطبابة والتمريض في المستشفيات، وتولّت إدارتها، ومارست التمثيل الدبلوماسي، وتولّت شؤون القضاء والأمن، ودخلت الصحافة والإعلام والسينما والمسرح، ومارست أدواراً كبيرة في العمل الإعلامي والسياسي والفني والعلمي والرياضي والدبلوماسي.

وكان الرأي الفقهي في هذه المسألة بين السلبية المطلقة لدى بعض الفقهاء، والإيجابية المنفتحة لدى آخرين، والتفصيل في مراتب الولاية، وهو رأي أكثر فقهاء المذاهب الإسلامية المعاصرين في هذه المسألة.

وقد حاولت في هذه الدراسة إلقاء نظرة فقهية حول هذه المسألة في

منصبين: الولاية العامة، والقضاء.

ولعلّي أجد فرصة في هذه الدراسة لتبيين التصوّ الإسلامي في موقع المرأة في المجتمع، وهو أمر آخر غير الحكم الشرعي الفقهي، وبينهما صلة وعلاقة، ولكن ليس من الضروري أن تتطابق هاتان المسألتان دائماً.

ولابد أن نعرف في مقدمة هذا البحث: أن الولاية والإمارة ومنصب القضاء وسائر المناصب الأخرى التي يمنح أصحابها الحق في اتخاذ القرار وممارسة النفوذ في شؤون الآخرين، لابد أن تتم بإذن من الله تعالى؛ ذلك أن الأصل الأولي في نفوذ ولاية أحد على آخر هو النفي بالتأكيد، فليس لأحد على آخر نفوذ وسلطان إلا بإذن الله تعالى وأمره، ومن دون ذلك لا يحق لأحد أن يتولى أمر القرار والولاية والسلطان في أمور الآخرين إلا بالاستناد إلى إذن أو أمر صريح من الله تعالى.

ففي كتاب الله تعالى نواجه أصليين لا يمكن المناقشة والتشكيك فيهما:

الأصل الأول: إن الحكم والولاية في حياة الإنسان لله تعالى فحسب، أو من يأذن الله تعالى ويأمر بولايته، يقول تعالى: ﴿... إن الحكم إلا لله...﴾^(١).

﴿وَرَبِّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ...﴾^(٢).

﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَإِنَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ...﴾^(٣).

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا...﴾^(٤).

وهذا هو الأصل الأول بالإجمال والاختصار الشديد.

الأصل الثاني: إنكار أي نسبة وإسناد إلى الله تعالى فيما يتولاه الله تعالى من حياة الناس إلا بإذن صريح منه تعالى، ومن دون ذلك تكون نسبة شيء إلى الله من الافتراء عليه عز وجل.

يقول تعالى: ﴿... قُلْ إِنَّ اللَّهَ أَذْنُ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^(٥).

آية الله الشيخ محمد مهدي الآصفي

فلا يصح ولا يجوز أن ينسب الإنسان إلى الله تعالى حكماً أو إذناً أو أمراً إلا ببينة وبرهان، ومن دون ذلك يكون مفترياً على الله. وهذا هو الأصل الثاني باختصار.

والولاية والإمرة وممارسة النفوذ والسلطان في شؤون الآخرين إنما هي من شؤون الله تعالى بالتأكيد، ومن المواضع التي خصّها الله تعالى لنفسه من الحكم والولاية في حياة الناس، ولم يأذن لأحد أن يتولّاها إلا بأمره وإذنه بصريح القرآن.

ولاية المرأة وممارستها لشؤون الولاية على كلّ المستويات كالرجال في هذه الدائرة التي خصّها الله تعالى لنفسه.

فإذا حكم الفقيه بجواز تولّي المرأة للولاية وأجاز لها - بحكم الشرع - ممارسة شؤون الولاية والإمرة والسلطان والقرار في حياة الآخرين، فلا بد أن يكون ذلك مستنداً إلى إذن صريح من الله تعالى؛ تطبيقاً لقوله تعالى:

﴿... قل ۚ الله أذن لكم أم على الله تفترون﴾ (٦).

والرجال والنساء في هذه النقطة سواء.

وسوف نلقي نظرة حول ما يتمسك به القائلون بالخطر والحرمة، واشتراط الذكورة في الولاية، ونناقش بعد ذلك هذا الأصل الذي ذكرناه هنا في مقدمة هذا البحث.

الفصل الأول

ولاية المرأة

استدلوا على حظر الولاية العامة على المرأة بالأدلة الثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع، وفيما يلي دراسة للأدلة الثلاثة المتقدمة ومناقشتها:

الدليل الأول - الاحتجاج بالقرآن الكريم :

احتجوا على حظر الولاية والإمرة على النساء بطائفة من آيات القرآن الكريم ، نذكر فيما يلي أقواها دلالة ، ونناقشها :

١ - ﴿ الرجال قَوَامُونَ عَلَى النساء ﴾ :

احتجوا على عموم قيمومة الرجال على النساء ونفي شرعية ولاية المرأة وقضائها بقوله تعالى : ﴿ الرجال قَوَامُونَ عَلَى النساء بما فَضَّلَ اللَّهُ بعضهم على بعض وبما أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ... ﴾ (٧) .

و«القَوَام» صيغة مبالغة من القيام . و﴿ الرجال قَوَامُونَ عَلَى النساء ﴾ بمعنى : أنهم يقومون بأموالهن ويتعهدونهن . وهذا المعنى يتضمن نحواً من النفوذ والتأثير والولاية لهم عليهن .

ولا إشكال في استفادة هذا المعنى من الآية الكريمة على نحو الإجمال ، وإثماً الكلام في دائرة هذه القيمومة ؛ فهل تختص بالحياة الزوجية ، أم تعم الحياة الزوجية والشؤون السياسية والقضائية أيضاً ؟

وقد استفادوا من الآية الكريمة عموم قيمومة الرجال على النساء داخل الأسرة وخارجها .

كلمات المفسرين :

يقول الطريحي في مجمع البحرين : « أي لهم عليهن قيام الولاء والسياسة ، وعُلِّلَ ذلك بأمرين : أحدهما موهبي من الله تعالى ، وهو أن الله فَضَّلَ الرجال عليهن بأمر كثيرة ؛ من كمال العقل ، وحسن التدبير ، وتزايد القوة في الأعمال والطاعات ، ولذلك خُصَّصُوا بالنبوة ، والإمامة ، والولاية ، وإقامة الشعائر ، والجهاد ، وقبول شهادتهم في كل الأمور ، ومزيد النصيب في الإرث ، وغير ذلك . وثانيهما كسبي ، وهو أنهم ينفقون عليهن ، ويعطونهن المهور ، مع أن

فائدة النكاح مشتركة بينهما» (٨).

ويقول القرطبي: «إنهم يقومون بالنفقة عليهن والذب عنهن، وأيضاً فإن فيهم الحكام والأمراء ومن يغزو، وليس ذلك في النساء» (٩).

وقال ابن كثير «يقول تعالى: ﴿الرجال قوامون على النساء﴾ أي: الرجل قيم على المرأة؛ أي هو رئيسها وكبيرها، والحاكم عليها ومؤدبها إذا اعوجت، ﴿بما فضل الله بعضهم على بعض﴾ أي: لأن الرجال أفضل من النساء، والرجل خير من المرأة؛ ولهذا كانت النبوة مختصة بالرجال، وكذلك الملك الأعظم» (١٠).

وقال الرازي: «إعلم أن فضل الرجال على النساء حاصل من وجوه كثيرة - إلى أن قال: - وإنّ منهم الأنبياء والعلماء، وفيهم الإمامة الكبرى والصغرى والجهاد، والأذان، والخطبة» (١١).

ويقول العلامة الطباطبائي - وهو أفضل من وجّه دلالة الآية الكريمة على عموم قيمومة الرجال على النساء في تفسير هذه الآية -:

«وعوم هذه العلة يعطي أن الحكم المبني عليها - أعني قوله: ﴿الرجال قوامون على النساء﴾ غير مقصور على الأزواج؛ بأن تختص القوامية بالرجل على زوجته، بل الحكم مجعول لقبيل الرجال على قبيل النساء في الجهات العامة التي ترتبط بها حياة القبيلين جميعاً. فالجهات العامة الاجتماعية التي ترتبط بفضل الرجال كجهتي الحكومة والقضاء - مثلاً - اللتين يتوقف عليهما حياة المجتمع، وإنما يقومان بالتعقل الذي هو في الرجال بالطبع أزيد منه في النساء، وكذا الدفاع الحربي الذي يرتبط بالشدة وقوة التعقل، كل ذلك مما يقوم به الرجال على النساء. وعلى هذا، فقوله: ﴿الرجال قوامون على النساء﴾ ذو إطلاق تام» (١٢).

المناقشة :

ولنا ملاحظات عديدة على الرأي المتقدم، وتتلخص هذه الملاحظات في التشكيك في دلالة الآية الكريمة على عموم القيمومة للرجال على النساء.

ويدل على ذلك: الرواية التي يذكرها المفسرون في قصة نزول هذه الآية، فقد رووا في شأن نزول الآية الكريمة: أن امرأة من الأنصار نشرت على زوجها، فلطمها، فانطلق أبوها معها إلى النبي ﷺ، فقال: أفرشتك كريمة فلطمها، فقال النبي ﷺ: «لنقتص من زوجها». فانصرفت مع أبيها لتقتص منه، فقال النبي ﷺ: «ارجعوا، فهذا جبرائيل أتاني». وأنزل الله هذه الآية، فقال النبي ﷺ: «أردنا أمراً وأراد الله أمراً، والذي أراد الله خير». ورفع القصص (١٣).

تفسير الآية الكريمة :

ولنتأمل في الآية الكريمة :

إن قيمومة الرجال على النساء في هذه الآية حكم تشريعي قائم على تعليلين: أحدهما تكويني، والآخر تشريعي اقتصادي.

أما التعليل التكويني: فهو قوله تعالى: ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (١٤)، ولا إشكال أن هذا التفضيل تكويني وليس بتشريعي؛ فليست الذكورة فضيلة في دين الله وهبها الله للذكور ولم يهبها للإناث (١٥)، وإنما خصص الله تعالى الذكور من الجنسين بمؤهلات لم يرزقها الإناث، وهذه المؤهلات تجعل الذكور في موقع القيمومة في الحياة الزوجية.

ولبس هذا التفضيل في التكوين بمعنى أن الله تعالى خصّ الذكور من الجنسين بالتفضيل في كل شيء من المؤهلات الإنسانية، فلا دلالة لقوله تعالى: ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ على ذلك، ولا يدل عليه الواقع

التكويني للجنسين، وهو أمر واضح لا يمكن النقاش فيه؛ فإن الله تعالى خصّ الأنثى من الجنسين بتفضيل في تكوينها لا يوجد في الذكور، فهي تمتلك من الرقة والجمال والعاطفة والجاذبية وغير ذلك مما لا يمتلكه الذكور، وفضل الله الذكور على الإناث بالشدة والقوة والغلظة والقدرة على المواجهة ما لا تمتلكه الإناث.

وهذه الخصال التي فضّل الله بها الإناث على الذكور تؤهلهم لأدوار في الحياة لا يتمكن الذكور من أدائها، كما أنّ الخصال التي فضّل الله تعالى بها الذكور على الإناث تؤهلهم لأدوار في الحياة لا تتمكن الإناث من القيام بها، وكل منهما تفضيل في التكوين، أحدهما يخصّ الإناث، والآخر يخصّ الذكور، غير أن التفضيل الذي خصّ الله تعالى به الذكور على الإناث يؤهلهم للتصدي للأعمال الصعبة التي تتطلب المواجهة والصمود والصبر والمقاومة، والخصال التي خصّ الله بها الإناث تؤهلهم للشطر الآخر من الحياة الذي يتطلب الدعة والسكون والعاطفة والرقة.

إذاً، فالتفضيل التكويني حالة متعادلة موزعة على الجنسين بصورة متوازنة، والتعبير القرآني: ﴿بما فضّل الله بعضهم على بعض﴾ دقيق؛ إذ لو قال - مثلاً -: «بما فضل الله الرجال على النساء» لاختلف الأمر؛ لأنّ التعبير الأول يشير إلى تفاضل متعادل موزع بين الجنسين: ﴿بعضهم على بعض﴾ والثاني يشير إلى تفضيل الرجال على النساء، والذي ورد في القرآن هو الأول^(١٦). هذا عن التعليل الأول.

والتعليل الثاني قوله تعالى: ﴿وبما أنفقوا من أموالهم﴾، وهو تعليل تشريعي اقتصادي يختص بالحياة العائلية بالتأكيد، فلا يجب على الرجال الإنفاق على النساء إلا في الحياة الزوجية.

والآية الكريمة تعتبر ذلك التفضيل في التكوين وهذا الإنفاق الواجب في

الحياة الزوجية علة للحكم القرآني: ﴿الرجال قوامون على النساء﴾ .

التفسير الثلاثة للآية الكريمة :

تحتمل الآية الكريمة - بالنظرة الأولى - ثلاثة تفاسير :

التفسير الأول: هو قيمومة الرجال عامة على النساء عامة: ﴿الرجال قوامون على النساء﴾ .

التفسير الثاني: قيمومة الرجال على النساء في أية علاقة مشتركة بينهم، كعلاقة الحياة الزوجية، والعلاقة في الأعمال المشتركة بين الرجال والنساء، ومن ذلك علاقة الولاية والإدارة، فيكون للرجال في كل هذه العلاقات موقع القيمومة على النساء .

التفسير الثالث: أن تختص هذه القيمومة بالحياة الزوجية فقط، فيكون للرجال حق القيمومة على النساء في مساحة محدودة من الحياة الزوجية، وليس في كل هذه المساحة بالضرورة .

ولا نتصور للآية الكريمة تفسيراً رابعاً .

أما التفسير الأول: فلا يمكن أن يقول به من يفهم معنى القيمومة .

والتفسير الثاني لا يصح بالتأكيد، ولم يقل به فقيه، ومعنى هذا التفسير - إن صح - أن يكون الرجال هم القوامين على النساء في كل علاقة مشتركة بين الجنسين، فإذا اشترك رجل وامرأة في تجارة كان للرجل حق القيمومة، ولا يجوز لامرأة أن تستخدم رجلاً أو تستأجره لعمل من الأعمال؛ لأنها تمارس بذلك نوعاً من القيمومة على الرجل في هذه العلاقة المشتركة . وهذا ما لا يمكن أن يقول به فقيه على الإطلاق .

فلم يبقَ - بالضرورة - غير التفسير الثالث، وهو تحديد القيمومة بالحياة

الزوجية لا في كل مساحة الحياة الزوجية بل في مساحة محدودة، كالخروج من البيت في خصوص ما ينافي حقوق الزوج من المعاشرة الزوجية، وهي مساحة محدودة في الحياة الزوجية، وأمثال ذلك.

مناقشة عموم العلة في الآية الكريمة:

قدّمنا رأي العلامة الطباطبائي رحمته الله في الميزان في أنّ عموم العلة في الآية الكريمة بمعنى عموم قيمومة الرجال على النساء.

والجواب على ذلك أولاً: أنّ التعليل المذكور في الآية الكريمة ليس بمعنى التفضيل المطلق للرجال على النساء؛ ولذلك عبّرت الآية عن ذلك بـ ﴿بعضهم على بعض﴾، وقد سبق الكلام في ذلك.

وثانياً: أن التعليل الآخر الوارد في الآية الكريمة يخص الحياة الزوجية: ﴿وبما أنفقوا من أموالهم﴾، والنتيجة: تتبع العلة ذات الخصوصية (أخصّ التعليلات).

وثالثاً: تعميم القيمومة للرجال على النساء بمعنى عموم التعليل يؤدي إلى الحكم بنفي مشروعية قيمومة النساء على الرجال مطلقاً، إلا ما خرج بدليل، وهو أمر غير مألوف للفقهاء، وليس بوسع فقيه أن يقول: إنّ الآية الكريمة تنفي مشروعية قيمومة النساء على الرجال إلا ما ثبت خلافه بدليل، فيحتاج الأمر في مشروعية استخدام النساء للرجال إلى دليل خاص.

ورابعاً: إن صحّ ذلك، فما المانع من ولاية النساء على النساء، وقضاء النساء للنساء؟!

٢ - ﴿وللرجال عليهن درجة﴾:

ومما استدلوا به على حظر الولاية على المرأة قوله تعالى: ﴿... ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة...﴾ ^(١٧)، فقالوا بأن الله

تعالى سارى بين الرجال والنساء في الحقوق والواجبات، وجعل على كل منهما واجبات، وجعل لكل منهما حقوقاً، وميّز الله الرجال على النساء بدرجة، وهذه الدرجة هي حق القيمومة داخل الأسرة وخارجها.

يقول الرازي في التفسير الكبير: «إن الرجل أزيد في الفضيلة من النساء في أمر، أحدها العقل، والثاني في الدية، والثالث في المواريث، والرابع في صلاحية الإمامة والقضاء والشهادة» (١٨).

المناقشة:

إن الآية الكريمة تقع في سياق آيات الطلاق، وهي تقرر حقوق المراة وواجباتها داخل الأسرة، وتبين أنّ الله تعالى قد جعل عليها من الواجبات تجاه الأسرة مثل ما لها من الحقوق، وهكذا الرجال لهم مثل ما عليهم في علاقتهم بالأسرة، غير أن واجبات الرجال وحقوقهم تختلف عن واجبات النساء وحقوقهن.

فالأسرة، إذًا، شركة متوازنة متعادلة بين الرجل والمراة يتقاسمون فيها الحقوق والواجبات بصورة متعادلة، غير أن الرجال يتميزون عن النساء في الأسرة بدرجة، فيختص الرجال بحقوق من دون النساء، من قبيل «حق الطلاق» الذي يختص به الرجل. ووقوع الآية في سياق آيات الطلاق يؤكد هذا المعنى الذي شرحناه.

وما ذكرناه واضح لا يحتاج إلى شرح وبسط.

وإذا تجاوزنا هذا الظهور في الآية الكريمة فإن كلمة «درجة» فيها جملة، والقدر المتيقن منها هو حق الطلاق وأمثاله، وبسطها وتعميمها على سائر المواقع الاجتماعية يحتاج إلى إثبات، ومن دون دليل واضح لا يمكننا إثبات اختصاص الرجل بالولاية دون النساء (١٩).

فالآية الكريمة: بين الظهور في الحقوق والواجبات في دائرة الأسرة، فيكون معنى الدرجة اختصاص الرجل ببعض الحقوق في هذه الدائرة، وبين الإجمال الذي لا ينفع في تعميم الدرجة للولاية والإمرة إلا بدليل، فيكون المرجع في هذه الحالة هو الدليل .

٣ و ٤ - ﴿ أَوْ مَن يُنْشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرَ مَبِينٍ ﴾ ^(٢٠) ، و ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَةِ الْأُولَى... ﴾ ^(٢١) :

فقد نعت الله تعالى المرأة في الآية الأولى بأنها ﴿ فِي الْخِصَامِ غَيْرَ مَبِينٍ ﴾ ، والقضاء يحوج القاضي إلى الإبانة في الخصام .

واستدلوا بهذه الآية على نفي شرعية حق المرأة في القضاء .

وفي الآية الثانية يأمر الله تعالى نساء النبي ﷺ بالقرار في بيوتهن ، وقد عاب أصحاب رسول الله ﷺ عائشة خروجها من بيت رسول الله ﷺ لقتال علي عليه السلام .

والآية الكريمة وإن كانت تخاطب زوجات النبي ﷺ إلا أنها تشمل المؤمنات كافة بهذا الحكم ، فلا اختصاص لزوجات رسول الله ﷺ بهذا الحكم ، والإمرة والولاية والقضاء هي من الأمور التي تتطلب الخروج من البيت والتحرك فيما بين الرجال .

المناقشة :

وفي دلالة الآيتين الكريمتين على حظر الولاية والإمرة والقضاء على المرأة ملاحظات لا تخفى :

فإن الآية الأولى وردت في الإنكار على المشركين الذين جعلوا الملائكة بنات لله ، ثم تبين الآية الكريمة أن البنات والنساء ميالات إلى الزينة والأناقة والتجمل ، غير راغبات في الدخول في الخصام ، وغير مهيبات نفسياً للدخول

في الخصام، وهو حق وصحيح، ولكن هذا وحده لا يكفي في القول بحظر الإمرة والولاية على المرأة، ولا يصح أن يستند إليه فقيه في القول بتحريم الإمرة والإمامة والقضاء على المرأة، وإنما يبين الله تعالى لنا تكوين الرجل والمرأة على نحو العموم. وكم من امرأة أفضل من كثير من الرجال في التصدي للشؤون الاجتماعية والسياسية والقضائية وفي أمر القيمومة!

والآية الكريمة لا تعني - بناتاً - أن كل رجل أفضل من كل امرأة، وليس معنى الآية أن المرأة لا تقوى على التصدي بسبب هذه الخصلة التي تدخل في تكوينها.

فهذه الآية في النساء نظير قوله تعالى في الناس عموماً؛ رجالاً ونساءً:

﴿... وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفاً﴾ (٢٢).

﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ...﴾ (٢٣).

﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً * إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً﴾ (٢٤).

وأمثال ذلك من الآيات التي تبين للناس نقاط الضعف في تكوينهم، ومع ذلك فليس في هذه الآيات أن الإنسان لا يقوى على التصدي. ولا شك أن نقاط الضعف في تكوين النساء للعمل السياسي والاجتماعي والقضائي أكثر، ولذلك نجد أن الرجال يبرزون في هذه المجالات - حتى عند غير المتدينين، وفي الحضارات الغربية المتحولة - أضعاف النساء، وهو دليل واضح على اختلاف تكوين النساء عن الرجال، وعلى أن مقدرة الرجال للتصدي أكثر من مقدرة النساء.

ولكن هذا حكم عام يذكره القرآن، ويؤكدده الواقع الإنساني التاريخي والاجتماعي.

على أنَّ استفادة التحريم من آيات في كتاب الله من مثل هذه الآيات أمر عسير .

نعم ، هذه الآيات المباركة تصلح لتأييد الرأي بالحرمة إذا ثبت هنالك دليل من كتاب الله تعالى أو سنة رسول الله ﷺ على التحريم .

وأما الآية الثانية : ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى ﴾ فهي - في أغلب الظن - خاصة بزوجات رسول الله ﷺ ؛ لأن الله تعالى يريد لهن أن يحافظن على كرامة رسول الله ﷺ في حياته ومن بعده ، والدخول فيما يدخل فيه الناس يعرضهن للكثير من الأذى .

وإلى ذلك تشير بل تصرح الآية السابقة عليها : ﴿ يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ... ﴾ ، ولا أقل من احتمال اختصاصها بزوجات النبي ﷺ ، وهذا الاحتمال وحده يكفي لإبطال الاستدلال بها على تحريم خروج النساء مطلقاً من بيوتهن ، فلا مانع من أن تخرج المرأة من بيتها إذا كانت غير متبرجة وبإذن زوجها إن كان لها زوج ، ولا أعرف فقيهاً يقول بحرمة خروج المرأة المتزوجة من بيتها إذا كان بإذن زوجها ، ولا يقول فقيه بحرمة خروج المرأة غير المتزوجة من بيتها إذا كان خروجها طبقاً للموازين الشرعية : غير متبرجة ، وغير متهتكة ، وبصحبة محارمها عند من يشترط هذه الصحبة .

ولا إشكال في أنَّ شرط خروج المرأة من بيتها ألا تكون متبرجة متهتكة ، وأن يكون بإذن زوجها إن كان لها زوج .

فليس في كتاب الله تعالى دليل واضح وصريح على أن المرأة لا يجوز لها التصدي للشؤون الإدارية والسياسية والقضائية .

الدليل الثاني - الاحتجاج بالسنة :

استدلوا بطائفة من الأحاديث في حظر الإمارة والإمامة والقضاء على

المرأة والولاية السياسية والقضائية ■ ■ ■ ■ ■
المرأة. ونحن نذكر أوضحها دلالة على ذلك، ونناقش ما يقبل منها
المناقشة :

١- رواية « لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة » :

تمسكوا بما رواه البخاري بسنده عن أبي بكرة قال : لقد نفعني الله بكلمة
سمعتها من رسول الله ﷺ أيام الجمل، بعدما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل
فأقاتل معهم .

قال : لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى
قال : « لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة » (٢٥) .

وفي رواية أخرى : « لن يفلح قوم ملكوا أمرهم امرأة » (٢٦) .

وفي رواية أخرى : « لا يفلح قوم تملكهم امرأة » (٢٧) .

ورواه الترمذي عن أبي بكرة وصححه (٢٨) .

وعن جابر بن سمرة قال : قال رسول الله ﷺ : « لن يفلح قوم يملك رأيهم
امرأة » (٢٩) .

ورواه من الإمامية حسن بن شعبة في تحف العقول (٣٠) مرسلًا عن رسول
الله ﷺ .

كما رواه الشيخ الطوسي في الخلاف (٣١) والنراقي في مستند
الشيعة (٣٢) .

ورغم أن الرواية لم ترد في مصادر الإمامية مسندة، غير أن اشتهار
الرواية وتضافر روايتها عن رسول الله ﷺ يجبر ضعف سندها، ويطمئن
الإنسان بصدورها عن رسول الله ﷺ .

ولم ترد الرواية بصيغة النهي لتكون من قبيل الأحكام المولوية، وإنما فيها

إرشاد إلى خُسران وهلاك القوم الذين تتولاها امرأة.

فإذا عرفنا أن ولاية المرأة خُسران، وجب علينا بحكم العقل أن نتجنبه؛
فإن دفع الضرر واجب بحكم العقل.

ولا يبعد القول بدلالة هذه الجملة بالالتزام العرفي على حكم مولوي تحريمي
وحكم وضعي بعدم جواز ولاية المرأة؛ فإن الرواية بصدد الإنكار على من
أكلوا أمرهم إلى النساء وولّوهنّ الولاية والإمرة في حياتهم، ويفهم الناس من
هذا الإنكار النهي عنه من الناحية التكليفية وبطلان هذه الولاية والإمرة من حيث
الحكم الوضعي.

رأي معاصر:

يرى بعض المفكرين أنّ هذه الروايات تشير إلى قضية خارجية، فقد آلت
الامبراطورية الفارسية المعاصرة لرسول الله ﷺ إلى السقوط نتيجة الأوضاع
الإدارية والسياسية الفاسدة عند الفرس، وكان من ذلك تولي النساء
للسلطة^(٣٣)، وهذه الروايات تشير إلى هذه الحالة الخارجية المعينة، ولا تعبّر
عن حكم شرعي ولا عن قضية حقيقية.

يقول صاحب هذا الرأي: « ونحب أن نلقي نظرة أعمق على الحديث الوارد،
ولسنا من عُشّاق جعل النساء رئيسات للعمل، أو رئيسات للحكومات، إنّنا
نعشق أن يرأس الدولة أو الحكومة أكفأ إنسان في الأمة.

وقد تأملت في الحديث المروي في الموضوع، مع أنه صحيح سنداً وممتناً،
ولكن ما معناه؟

عندما كانت فارس تتهاوى تحت مطارق الفتح الإسلامي كانت تحكمها ملكية
مستبدة مشؤومة: الدين وثني، والأسرة المالكة لا تعرف شوري، ولا تحترم
رأياً مخالفاً، والعلاقات بين أفرادها بالغة السوء؛ قد يقتل الرجل أباه أو إخوته

في سبيل مآربه، والشعب خانع منقاد.

وكان في الإمكان - وقد انهزمت الجيوش الفارسية، وأخذت مساحة الدولة تتقلّص - أن يتولى الأمر قائد عسكري يوقف سيل الهزائم، لكن الوثنية السياسية جعلت الأمة والدولة ميراثاً لفتاة لا تدري شيئاً، فكان ذلك إيذاناً بأن الدولة كلها إلى ذهاب.

في التعليق على هذا كله قال النبي ﷺ كلمته الصادقة، فكانت وصفاً للأوضاع كلها.

ولو أن الأمر في فارس شورى، وكانت المرأة الحاكمة تشبه «جولداماير» اليهودية التي حكمت إسرائيل، واستبقت دفة الشؤون العسكرية في أيدي قاداتها، لكان هناك تعليق آخر على الأوضاع القائمة...» (٣٤).

المناقشة:

لم يناقش صاحب هذا الرأي صحة الرواية من حيث السند، وإنما تنصب مناقشته على دلالة الروايات. وللمناقشة فيما يقوله مجال واسع؛ فإن خصوصية الظروف التي وردت فيها الروايات لا تلغي عمومية الحكم الوارد فيها، بل تفيد تأييدها وتثبيتها: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»، والنكرة في سياق النفي تفيد العموم، كما أن «لن» تفيد التأييد، فالرواية واضحة في الشمول والعموم. ولا أعرف موضعاً للرأي المذكور في مناقشة دلالة هذه الرواية على الحظر.

إنذاً، يمكن الاستناد إلى هذه الروايات في حظر ولاية المرأة وبطلانها، غير أن القدر المتيقن منه بل المفهوم من قوله: «ولّوا أمرهم امرأة» و «ملّكوا أمرهم امرأة» و «ملكتهم امرأة» هو الولاية العامة، أما الولايات الفرعية المتشعبة من الولاية العامة والقضاء فلا تفهم من هذه الرواية.

٢ - رواية مناهي المرأة:

روى الصدوق في الخصال عن جابر بن يزيد الجعفي قال: سمعت أبا جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام يقول: «ليس على النساء أذان، ولا إقامة، ولا جماعة، ولا عيادة المريض، ولا اتباع الجنائز، ولا إجهار بالتلبية، ولا الهرولة بين الصفا والمروة، ولا استلام الحجر الأسود، ولا دخول الكعبة، ولا الحلق؛ إنما يقصّرن من شعورهن. ولا تولّى المرأة القضاء، ولا تلي الإمارة^(٣٥)، ولا تستشار، ولا تذبح إلا من اضطرار. وتبدأ في الوضوء بباطن الذراع...»^(٣٦).

وهذه الرواية ضعيفة من حيث السند، وفي سندها أكثر من مجهول، ولا يمكن الاعتماد عليها.

على أن الفقرات المتقدمة والمتأخرة عن عبارة «ولا تولّى المرأة القضاء، ولا تلي الإمارة» هي إمّا مكروهات أو مستحبات أو رفع الوجوب، وكل ذلك من اختصاصات النساء.

وفي هذا السياق، فالحكم فيها حكم تكليفي، والقدر المتيقن منه الكراهة بقرينة السياق، ولا يفهم منه حكم وضعي؛ بمعنى اشتراط الذكورة في القضاء والإمارة.

وعلى أية حال، فإن الرواية تصلح لتأييد الدليل إن كان هناك دليل، ولا تصلح للدلالة؛ لضعف سندها وسياق متنها.

٣ - وصايا النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام في مناهي المرأة:

روى الصدوق في الفقيه بإسناده عن حماد بن عمرو وأنس بن محمد، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام في وصايا النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام: «يا علي، ليس على النساء جمعة، ولا جماعة، ولا أذان، ولا إقامة، ولا عيادة مريض، ولا اتباع جنازة، ولا هرولة بين الصفا والمروة، ولا استلام الحجر،

ولا حلق، ولا تولّى القضاء، ولا تستشار» (٣٧).

والرواية ضعيفة من حيث السند، وحماد بن عمرو وأنس بن محمد اللذان يسند إليهما الصدوق عليه السلام الرواية مجهولان، وطريق الصدوق إليهما ضعيف.

والرواية تجمع بين مجموعة من نقاط، فيها الكراهة، ونفي الاستحباب، ونفي الوجوب، وهذا السياق يتقدم فقرة «ولا تولّى القضاء» ويتأخر عنها، فهي لا تصلح لأكثر من التأييد.

٤ - رواية «هلكت الرجال حيث أطاعت النساء» :

وروى أبو بكرة أن النبي ﷺ أتاه بشير يبشّره بظفر خيل له، ورأسه في حجر عائشة، فقام فخرّ لله ساجداً، فلما انصرف أنشأ يسأل الرسول ﷺ فحدثه، فكان فيما حدثه من أمر العدو: «وكانت تليهم امرأة»، فقال النبي ﷺ : «هلكت الرجال حيث أطاعت النساء» (٣٨).

والرواية ضعيفة - حسب موازين الجرح والتعديل عند فقهاء أهل السنة - ببكار بن عبد العزيز بن أبي بكرة الذي قال عنه ابن معين: ليس بشيء، وقال مروة: ضعيف، وقال ابن عدي: أرجو أن لا بأس به، وهو من جملة الضعفاء الذين يكتب حديثهم (٣٩).

على أن النفس لا تسكن إلى متن الرواية؛ حيث يدخل البشير على رسول الله ﷺ ورأسه في حجر زوجته عائشة، فعندما يبلغه الخبر يقوم ﷺ من موضعه فيسجد لله شكراً!

وثمة طائفة أخرى من الروايات من هذا السنخ لا تأبى المناقشة سنداً ودلالة. ولا يمكن الاستناد إليها كدليل، ويمكن الاستفادة منها في التأييد.

الدليل الثالث - الإجماع :

لا أعرف في منابعنا الفقهية معقداً للإجماع في هذه المسألة في كتب المتقدمين من أصحابنا، نعم يذكر فقهاء أهل السنة إجماع فقهاء أهل السنة على هذه المسألة، ولعل السبب في عدم وجود معقد للإجماع في هذه المسألة عند أصحابنا هو أن الإمامة الكبرى والولاية عند الإمامية تنعقد بالنص من رسول الله ﷺ للوصي الأول، ثم للأوصياء من بعده بالتوالي من قبل الوصي السابق، فلا يحتاجون إلى بحث هذه المسألة من الناحية الفقهية.

وأما فقهاء السنة فقد صرحوا بالإجماع في هذه المسألة :

يقول القرطبي في التفسير: «وأجمعوا على أن المرأة لا يجوز أن تكون إماماً، وإن اختلفوا في جواز كونها قاضية فيما تجوز شهادتهم فيها» (٤٠).

وقال إمام الحرمين الجويني: «وأجمعوا أن المرأة لا يجوز أن تكون إماماً» (٤١).

ومن المعاصرين صرح صاحب كتاب الفقه على المذاهب الأربعة باتفاق الفقهاء على ذلك (٤٢).

وليس لفقهاءنا المتقدمين دعوى للإجماع في هذه المسألة (الإمارة والولاية) كما قلنا، أما في القضاء فقد ادعى صاحب الجواهر عدم الخلاف في اشتراط الذكورة في القاضي (٤٣).

وسوف تأتي مناقشة هذا الإجماع . فإذا تم الإجماع فهو بالضرورة إجماع على اشتراط الذكورة في الإمام والوالي؛ لأن القضاء من أهم شؤون الوالي والإمام، وهو أحد أهم سلطات الإمام، فإذا تم بالإجماع اشتراط الذكورة في القاضي فهي شرط في الإمام والحاكم أيضاً.

ولكننا تأملنا في مصادر هذا الإجماع فلم نتحقق من وجود إجماع عند الإمامية على اشتراط الذكورة في القضاء . وسوف نتحدث عن ذلك عند بيان جواز أو حرمة تصدي المرأة للقضاء تكليفاً وبطلانه وضعاً.

ونحن وإن كنا لا نعرف في المتأخرين من فقهاء الإمامية مخالفاً لهذا الرأي ممن يُعياً برأيه من الفقهاء، غير أننا لا نعرف للمتقدمين من فقهاء الطائفة تصريحاً بالإجماع أو طرح هذه المسألة فيما وصلنا من كتبهم .

ولا يكون عدم الخلاف في المتأخرين أو الإجماع عندهم حجة إن لم يكن الإجماع موصول الحلقات إلى عصر المعصومين عليه السلام ؛ وذلك أن رأينا في حجية الإجماع يختلف عن رأي جملة من المذاهب الإسلامية، فلم يثبت عندنا ما روي عنه عليه السلام : « لا تجتمع أمتي على خطأ » ^(٤٤)، وليس هنا موضع مناقشة هذه المسألة .

وحجية الإجماع عندنا تعتمد على وجود نصوص صريحة من المعصوم عليه السلام بالحكم، عرفه المتقدمون وأفتوا مجمعين بموجبه، وقد فُقدت تلك النصوص منذ عصر المتقدمين من الفقهاء، ودلت عليها فتاوى الفقهاء ؛ فإن هذه الفتاوى عندما تلتقي مجتمعة على حكم واحد دون أن نعرف لها دليلاً في كلام الفقهاء نطمئن بوجود نصوص صريحة قد فقدت، وبقيت هذه الفتاوى هادية إلى تلك النصوص التي فقدناها في عصر الظلم والاستبداد والاضطهاد السياسي والعلمي .

وبناءً على هذا الرأي، فإن فتاوى الفقهاء في التفريعات الفقهية التي نجدنا في كلمات أواخر المتقدمين من الفقهاء والمتأخرين منهم لا تكون حجة على الحكم الشرعي حتى إذا كانت متفقة على الرأي والحكم ؛ وذلك أن عصر هذه الفتاوى لا يتصل بعصر المعصوم حتى نكتشف عن هذا الطريق اتصاله بعصره . وعليه، فإن عدم الخلاف بل حتى الإجماع في المسائل والتفريعات

المتأخرة لا يكون حجة بالمعنى العلمي لهذه الكلمة.

نظرة إجمالية حول شرعية ولاية المرأة:

ما تقدم من حديث كان نظرة تفصيلية للأدلة، وقد عرفت مناقشتنا لهذه الأدلة واحداً بعد آخر، عدا الحديث النبوي المشهور: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة».

ولكننا نعود مرة أخرى إلى البحث عن هذه المسألة بالإجمال بعد التفصيل؛ فإن الرؤية الإجمالية للأدلة قد تختلف عن الرؤية التفصيلية. وقد أشرت إلى ذلك فيما سبق، حيث قلت: إنّ هذه الأدلة تصلح للتأييد ولا تصلح للاحتجاج؛ فإنّ الأدلة التأييدية عندما تجتمع فقد تصلح من حيث المجموع للاحتجاج، وما نحن فيه من ذلك؛ فإن الآيات الكريمة المتقدمة، وما تقدم من الحديث عن رسول الله ﷺ وعن أهل بيته عليه السلام، وما تقدم من اشتهاار هذه المسألة على لسان الفقهاء - حتى أننا لا نعرف في فقهاء الإمامية فقيهاً يذهب إلى جواز تولّي المرأة للولاية والإمامة ممن يُعبأ برأيه^(٤٥) - بالإضافة إلى إجماع فقهاء أهل السنة على ذلك، كل هذه المجموعة تبعث في نفس الإنسان الاطمئنان بأنّ الشريعة تشترط الذكورة في الولاية والإمامة، وتحاول أن تجنّب المرأة الدخول في هذا المعتكرك الذي يعرّض الإنسان للكثير من المتاعب والآفات، وفي الوقت نفسه فإنّ هذه المسألة تعتبر ضرورة من ضرورات الحياة لا غنى للإنسان عنها.

وليس بوسع الفقيه - بعد جولة كاملة في أدلة هذه المسألة وحججها، وسيرها التاريخي من عصر الرسالة إلى اليوم، وتوافق الفقهاء على ذلك، وانعقاد سيرة المشرعة عليه - أن يقول غير ذلك. وقد تعاقبت خلال هذه العصور حكومات ودول كثيرة تحكم باسم الإسلام، وإن كانت تشطّ عنه كثيراً، فلا نجد لديها ما يخالف هذه السيرة، ولا نعرف امرأة تصدّت للإمامة

والخلافة والولاية العامة في عهود الخلافة الإسلامية، رغم سلطان كثير من نساء قصور الخلافة الأموية والعباسية والعثمانية ونفوذهن الواسع في شؤون الولاية والخلافة. كل ذلك يكشف عن حالة فقهية مستقرة لدى المسلمين في اشتراط الذكورة في مسألة الإمامة والولاية، وتجنب المرأة هذه المساحة من الصراع والمتاعب والمنافسات.

ولا يستطيع فقيه أتم دراسة هذه المسألة - بما ذكر لها من الحجج، وفي سيرها التاريخي - أن يحكم بشيء غير هذه النتيجة، ما لم يكن متهوراً في الفتوى والرأي، والتهور في الفتوى أمر لا يحمده الفقهاء.

بيد أن هذه النتيجة التي انتهينا إليها تخص الولاية والرئاسة العامة والولايات والرئاسات التنفيذية العامة، وأما الرئاسات التي تتفرع وتتشعب منها في الشؤون الإدارية فلا يمكن الجزم بها من خلال هذه الأدلة؛ فإن الحديث النبوي المشهور ظاهر في الولاية العامة، والدليل الإجمالي الذي تمسكنا به هو من سنخ الأدلة اللبّية، فلا يمكن أن نتمسك بإطلاقه في إثبات عموم الحظر، والقدر المتيقن منه هو الولاية العامة وما يقرب منه من المسؤوليات التنفيذية العامة.

أما ما دون ذلك من المسؤوليات والولايات والأعمال، فليس في الأدلة المتقدمة ما يدل على حظرها على المرأة، وذلك مثل التصدي لرئاسة الدوائر، وإدارة الأعمال، والترشيح للمجالس التشريعية (البرلمان) والمجالس البلدية، والمشاركة فيها، والتمثيل الدبلوماسي، والحضور والمشاركة في الإذاعة والتلفزيون، والتدريس في المدارس والجامعات، وإدارتهما، وإدارة المستشفيات، والطبابة، والتمريض، والتصدي للمسؤوليات الأمنية التي تناسب وضعها الأنثوي في الإطار الذي يضعها الإسلام فيه وما يشبه ذلك ضمن ملاحظة أمرين:

الأمر الأول:

الالتزام في الحكم المتقدم بكل الأطر الشرعية التي يلزم الإسلام المرأة بها، من: المحافظة على وقارها الأنثوي، والاحتشام، وتجنب الاختلاط بالرجال مهما أمكن، وتجنب الابتذال في الحديث، والمزاح، والتبرج الجاهلي وسط الرجال، والخروج من البيت بغير إذن زوجها، والسفر من غير أن يصحبها بعض محارمها، وسائر الآداب والحدود الشرعية التي يلزم الإسلام المرأة بها أو يرغبها فيها، سيما الشابات منهن، وقد أمر الله تعالى نساء النبي ﷺ بالقرار في بيوتهن، وألا يتبرجن تبرج الجاهلية الأولى، وألا يخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض. يقول تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنَّ أُنْقِيَّتَنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا * وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى...﴾ (٤٦).

والخطاب في هذه الآية المباركة يعم النساء في أكثر أحكامها، فلا يجوز إطلاق القول في تصدي المرأة للمسؤوليات الاجتماعية من دون أن نأخذ بنظر الاعتبار كل هذه القيود والأطر والآداب والأحكام والإلزامات التي ألزم الله تعالى بها المرأة أو يرغبها فيها.

الأمر الثاني:

إن ملاحظة عامة لرؤية الشريعة للمرأة، والأحكام التي تخصها، وما يجب عليها وما يحق لها، تؤكد أن الوضع السليم للمرأة في الإسلام هو رعاية مؤسسة الأسرة، والمحافظة عليها، وصيانتها، وإدارتها؛ فإن الأسرة إذا سلمت سلم المجتمع كله، وإذا فسدت فسد المجتمع كله. ومهام الرجل ومسؤولياته المتعبة خارج البيت تستنفد جهده وإمكاناته، فتبقى المسؤولية الأولى لإدارة الأسرة ورعايتها وصيانتها والمحافظة عليها على المرأة،

ويؤهلها لذلك تكوينها الأنثوي النفسي والجسمي، وهذا هو الذي تعبر عنه النصوص الإسلامية بـ «حسن التبعل»، وأجر المرأة وثوابها في ذلك أجز الرجال وثوابهم في كل ما اختصوا به.

ولهذا السبب يعتبر الإسلام خدمة هذه المؤسسة تعادل الخدمة في كل ساحات الحياة عامة خارج هذه المؤسسة.

وقد خلق الله تعالى الجنسين بعضهم من بعض، وفضل الله بعضهم على بعض؛ ليتكاملوا في بناء الأسرة، وأعد الله للمؤسسة الأولى المرأة، وأعد الرجل للمؤسسات الأخرى التابعة صلاحاً وفساداً للأسرة.

وجعل دورهما مع بعض؛ بعضه يكمل بعضاً، فيكتمل دور المرأة بدور الرجل، ويكتمل دور الرجل بدور المرأة.

وجعلها الله متفاضلين بالصفات والمواهب؛ ليؤدي كل من الجنسين دوره الذي خصه الله تعالى به داخل الأسرة وخارجها: ﴿بما فضل الله بعضهم على بعض﴾.

وأدّل شيء على ما نقول هو الواقع الإنساني في السابق والحاضر؛ حيث نجد أن أكثر حضور المرأة واهتمامها ونشاطها داخل البيت، وأكثر حضور الرجل واهتمامه وحركته خارج البيت.

ولا ننفي أن هناك أميرات، وملكات، وحاكمات، ورئيسات، وزعيمات أحزاب سياسية، ولكن ذلك لا يغيّر الحقيقة التي ذكرناها. ويدلّ على ذلك أن خلافه دائماً بحكم الاستثناء في السابق والحاضر الإنساني.

وليس معنى ذلك أن تصدّي المرأة للعمل خارج البيت لا يجوز، فهو أمر جائز بالتأكيد في الحدود التي أقرّها الإسلام، وعلى كل المستويات التي لم يصلنا حظر في الشريعة منها في كل ما ذكرناه وشرحناه سابقاً من المواقع

التي يجوز أن تتصدى لها المرأة.

ولكن من الحق أيضاً أن النظرة العامة في الشريعة للمرأة أنها خلقت لرعاية مؤسسة الأسرة، وأن هذه المؤسسة (الأم) في حياة الإنسان أولى بها وبنشاطها وكفاءتها ومواهبها، وقد أعد الله تعالى الرجل وخلقه للشطر الآخر من الحياة.

واختلاف تكوين الرجل عن المرأة ليس بمعنى تفضيل الرجل على المرأة في التكوين، والشاهد على ذلك: أن الناس لا يختلفون - على كل مذاهبهم في دور المرأة وموقعها من الحياة السياسية والاجتماعية - في أن المرأة ليست مؤهلة بحسب تكوينها للدخول في المباريات الرياضية الثقيلة، مثل تسلق الجبال الصعبة، وكرة القدم، والمصارعة، والملاكمة، وفي الإنزال الجوي في الحروب، واستعمال الأسلحة الثقيلة.

ولكن لا يقول أحد - مطلقاً - بأن المؤهلات الجسدية التي تمكن الرجل من الدخول في هذه المباريات والأعمال العسكرية دون المرأة تفضل الرجل على المرأة تفضيلاً مطلقاً.

كلّا، بل هو من قبيل التنوع التكويني بين الجنسين الذي يؤدي إلى التنوع بينهما في الأدوار والأداء في ساحة الحياة؛ فإن المرأة قادرة على ما لا يقدر عليه الرجل، كما العكس، فهما متكاملان؛ بعضهما من بعض، وبعضهما يكمل دور البعض الآخر.

هذا من حيث تكوين الجنسين ودورهما في الحياة.

وأما من حيث الثواب والأجر والقرب والقيمة عند الله تعالى، فهما سواء في مقاييس الطاعة والتقوى والأعمال الصالحة، وأجرها وثوابها فيما تقوم به في مساحة اختصاصها واهتمامها التكويني أجر الرجل وثوابه في كل ما اختص

به دونها وفضل فيه عليها؛ من الجهاد والإمامة والولاية والإمرة والقضاء والتصدي للأعمال العامة، أجراً كاملاً من دون نقص.

وإليك حديث رسول الله ﷺ مع أسماء بنت يزيد الأنصارية وافدة النساء إلى رسول الله ﷺ كما رواه البيهقي في السنن، فإنه جدير بالتأمل والتفهم؛ لفهم واقع نظرة الإسلام إلى المرأة ودورها في الحياة.

حديث رسول الله ﷺ إلى وافدة النساء:

أخرج البيهقي عن أسماء بنت يزيد الأنصارية أنها أتت النبي ﷺ وهو بين أصحابه، فقالت: بأبي أنت وأمي! إني وافدة النساء إليك، واعلم - نفسي لك الفداء! - أنه ما من امرأة كائنة في شرق ولا غرب سمعت بمخرجي هذا إلا وهي على مثل رأيي، إن الله بعثك بالحق إلى الرجال والنساء، فآمناً بك وبإهلك الذي أرسلك، وإنا معشر النساء محصورات مقصورات، قواعد بيوتكم، ومقضى شهواتكم، وحاملات أولادكم. وإنكم معاشر الرجال فضلتُم علينا بالجمعة والجماعات وعيادة المرضى وشهود الجنائز والحج بعد الحج، وأفضل من ذلك الجهاد في سبيل الله، وإن الرجل منكم إذا خرج حاجاً أو معتمراً أو مرابطاً حفظنا لكم أموالكم، وغزلنا لكم أثوابكم، وربينا لكم أموالكم^(٤٧)، فما نشارككم في الأجر يا رسول الله؟

فالتفت النبي ﷺ إلى أصحابه بوجهه كله، ثم قال: «هل سمعتم مقالة امرأة قط أحسن من مساءلتها في أمر دينها من هذه؟»، فقالوا: يارسول الله، ما ظننّا أن امرأة تهتدي إلى مثل هذا! فالتفت النبي ﷺ إليها، ثم قال لها: «انصرفي أيتها المرأة، وأعلمي من خلفك من النساء: أن حُسن تبعل إحداكن لزوجها، وطلبها مرضاته، واتباعها موافقته، يعدل ذلك كله». فأدبرت المرأة وهي تهلل وتكبر استبشاراً^(٤٨).

ما تقتضيه الأصول العملية :

ما تقدم كله هو ما تقتضيه الأدلة والحجج الشرعية سلباً وإيجاباً، فما هو مقتضى الأصول العملية إذا لم يتمكن الفقيه من الوصول إلى نتيجة قطعية في هذه المسألة ؟

يذهب الفقهاء قولاً واحداً إلى التمسك بالأصول النافية في حالة الشك، فإنّ الولاية والنفوذ والسلطان هي من الأمور التي تحتاج إلى جعلٍ من الله ودليل على الجعل، ولا تتم ولاية إنسان على آخر إلا بموجب الدليل، وكلّما شككنا في الدليل فالأصل عدم ولاية إنسان على آخر، وعدم نفوذ حكمه فيه. وهو كلام وجيه لا إشكال فيه.

وأول من لجأ إلى هذا الأصل - فيما نعرف - هو شيخ الطائفة الشيخ الطوسي رحمته الله، حيث قال في حظر الولاية والإمرة والقضاء على النساء :

« دليلنا: أنّ جواز ذلك يحتاج إلى دليل؛ لأنّ القضاء حكم شرعي، فمن قال: تصلح له، يحتاج إلى دليل شرعي » ^(٤٩).

ويقول الشيخ صاحب الجواهر رحمته الله في حظر القضاء على المرأة: « مؤيداً بنقصها عن هذا المنصب، وأنها لا يليق بها مجالسة الرجال ورفع الصوت بينهم، وبأنّ المنساق من نصوص النصب في الغيبة غيرها، بل في بعضها التصريح بالرجل، ولا أقل من الشك، والأصل عدم الإذن » ^(٥٠).

ويقول صاحب كتاب دراسات في ولاية الفقيه في الرجوع إلى الأصل حال الشك: « هذا مضافاً إلى أن مجرد الشك كافٍ في المقام؛ إذ الأصل - كما عرفت - عدم ثبوت الولاية لأحد على أحد » ^(٥١).

أقول: إنما يصح ذلك إن لم تكن لدينا عمومات أو إطلاقات لفظية تشمل الرجال والنساء في شؤون الإمرة والولاية والقضاء، وليس الأمر كذلك؛ فهناك

طائفة من العمومات والإطلاقات تشمل الرجال والنساء على نحو سواء، ففي مقبولة عمر بن حنظلة: «انظروا إلى من كان قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فارضوا به حكماً؛ فإنني قد جعلته عليكم حاكماً» (٥٢).

وكذلك قوله ﷺ: «العلماء ورثة الأنبياء» (٥٣)، و«الفقهاء حصون الإسلام» (٥٤)، وقوله ﷺ: «اللهم ارحم خلفائي» - ثلاث مرات - قالوا: من خلفائك يا رسول الله؟ قال: «الذين يروون حديثي وسنتي» (٥٥)، و«الفقهاء أمناء الرسل» (٥٦).

ولا شك في أن هذه النصوص مطلقة تشمل الرجال والنساء معاً، وتذكير الضمائر لا يُسقطها عن الإطلاق ما لم يجتمع ضمير المذكر وضمير المؤنث في كلام واحد، وما لم تكن هناك قرينة تدل على إرادة خصوص المذكر، وفيما عدا ذلك تستعمل ضمائر التذكير في المذكر والمؤنث على نحو التغليب، مثل الآيات المصدرة بـ ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾؛ فإن المقصود بالذين آمنوا الجنسان معاً بلا ريب.

بل قد تستعمل كلمة الرجل من باب التغليب في الرجال والنساء على نحو سواء، نحو قوله تعالى: ﴿وما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه...﴾ (٥٧)، ونحو قوله تعالى: ﴿... فيه رجال يحبون أن يتطهروا...﴾ (٥٨)، وقوله تعالى: ﴿رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله...﴾ (٥٩)، وقوله تعالى: ﴿المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه...﴾ (٦٠)، وأمثال ذلك في كتاب الله . وهذه المسألة راجعة إلى اللغة، ولا علاقة لها بالنظرة الفوقية إلى الرجال .

والناس يأخذون بأصالة الإطلاق في حواراتهم بلا إشكال، فإذا ورد الحكم في النص على موضوع مطلق من دون تقييد، وشككنا في أن المراد الجدّي للمتكلم من الموضوع هل هو الإطلاق أو التقييد، فإن طريقة الناس في

الحوارات الجارية فيما بينهم هي التمسك بالإطلاق بـ «مقدمات الحكمة» المعروفة، وهذا هو ما يسميه علماء الأصول بـ «أصالة الإطلاق»، وهي من «الأصول اللفظية» مقابل «الأصول العملية»، ومقدمات الحكمة تامة هنا (٦١)، فتجري أصالة الإطلاق بلا إشكال.

وعندئذٍ تتقدم هذه المطلقات على الأصول النافية التي وردت في كلام الفقهاء تحت عنوان «الحكومة»؛ فإن موضوع الأصول النافية في هذه المسألة هو الشك في ثبوت الولاية والإمرة والقضاء للمرأة.

وهذه المطلقات - بدليل أصالة الإطلاق - ترفع هذا الشك، غير أن هذا الرفع لا يتم حقيقةً ووجداناً، ولكن بمقتضى اعتبار هذه السيرة من قبل الناس في حواراتهم وقد أمضاه الشارع ولم يرفضه، فتتقدم هذه المطلقات على تلك الأصول، ولا يبقى مع وجود أمثال هذه المطلقات مجال للرجوع إلى الأصول النافية المتقدمة، والله أعلم.

الفصل الثاني

شرعية تولي المرأة للقضاء

المشهور عند فقهاء الإمامية هو الحظر وعدم الجواز.

وجمهور فقهاء أهل السنة على ذلك، ولم يخالفهم في ذلك غير محمد بن جرير الطبري وأبي حنيفة.

وفقهاء أهل السنة ينفون صحة هذه النسبة إليهما، وعليه تكاد تتفق كلمات فقهاء أهل السنة على حظر القضاء على المرأة.

وقد استدلوا على ذلك بطائفة من الآيات من كتاب الله، وطائفة من الروايات، كما استدلوا على ذلك بالإجماع.

الدليل الأول - الآيات :

سبق أن استعرضنا الآيات التي تمسك بها القائلون باشتراط الذكورة في الولاية والقضاء في الشطر الأول من هذا البحث وناقشناها، وعليه فلا فائدة في استعراضها ومناقشتها من جديد.

الدليل الثاني - الروايات :

استعرضنا سابقاً طائفة من الروايات التي استدلت بها الفريقان على اشتراط الذكورة في القضاء، وناقشناها من قبل. وفيما يلي نستعرض الشطر الآخر من هذه الروايات التي تخص باب القضاء لننظر فيها :

١ - معتبرة أبي خديجة :

عن أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال : قال أبو عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام : « إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ! ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم، فإنني قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه » (٦٢).

والرواية من حيث السند تامة، إلا أنه لا دلالة في الرواية على حظر القضاء على المرأة إلا قوله عليه السلام : « رجل منكم »، وقد سبق أن ناقشنا دلالة كلمة « الرجل » على حظر القضاء على المرأة؛ فإنها تطلق في اللغة العربية على الرجال والنساء سواء من باب التغليب. وقد ورد في كتاب الله :

﴿ وما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه ... ﴾ (٦٣).

﴿ ... فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين ﴾ (٦٤).

﴿ رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله ... ﴾ (٦٥)، وأمثال ذلك.

و «رجل منكم» بمعنى أحكمكم، وهذه مسألة راجعة إلى اللغة، ولا علاقة لها بحظر القضاء على النساء في الفقه.

٢ - وصية النبي ﷺ إلى علي عليه السلام في مختصات النساء:

روى الصدوق بسنده عن حماد بن عمرو وأنس بن محمد، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليه السلام في وصية النبي ﷺ لعل عليه السلام قال: «يا علي، ليس على المرأة الجمعة - إلى أن قال: - ولا تولى القضاء» (٦٦).

وقد ناقشنا الرواية من حيث السند والدلالة، فلا نعيد. والنهي الوارد في هذه الرواية - بقرينة السياق - ليس من «نهي العزيمة» بمعنى «الحظر والحرمة»، وإنما النهي هنا - بقرينة السياق - بمعنى رفع الوجوب أو الحرمة (الترخيص في الوجوب والترخيص في الحرمة)، أو رفع الاستحباب والكراهة، وقرينة السياق شاهدة على ما نقول، فراجع الرواية في وسائل الشيعة (٦٧) للتأكد من ذلك. على أننا ناقشنا من قبل اعتبار سند الرواية، وعرفنا أن الرواية ضعيفة بمجهولين يروي عنهما الصدوق عليه السلام، بالإضافة إلى أن طريق الصدوق إليهما ضعيف، فلا يمكن الاعتماد على هذه الرواية البتة.

٣ - «لا تملك المرأة ما يجاوز نفسها»:

عن أبي عبد الله الصادق في رسالة لأمير المؤمنين عليه السلام إلى الحسن عليه السلام: «لا تملك المرأة من الأمر ما يجاوز نفسها؛ فإن ذلك أنعم لحالها، وأرخص لبالها، وأدوم لجمالها؛ فإن المرأة ريحانة وليست بقهرمانة».

وقد رواها الحر العاملي عليه السلام في وسائل الشيعة (٦٨) عن محمد بن يعقوب الكليني في الفروع (٦٩) بطريقين، وعن الشريف الرضي في نهج البلاغة مرسلًا، وعن الصدوق في الفقيه (٧٠)، وأسنادها جميعاً ضعيفة.

ورواية الشريف الرضي في النهج مرسلة، ودلالتها غير تامة؛ فإن تعليل

النهي عن تمليك المرأة أمرَ غيرها في قوله ﷺ : « ما يجاوز نفسها » - بأن ذلك أنعم لحالها، وأرخى لبالها، وأدوم لجمالها... - واضح في أن النهي بمعنى الكراهة، وليس نهى الحظر والحرمة، ولا نستبعد ظهور الجملة في النهي الإرشادي مقابل النهي المولوي.

ومما لا شك فيه أن المرأة يجوز أن تستخدم الرجال لأعمالها التجارية، وتأمرهم وتنهاهم، ولا يقول فقيه بحرمة ذلك عليها، مع أن مثل هذه الممارسات للنساء مشمولة للنهي المتقدم، ولا أقل من احتمال أن يكون النهي للكراهة بالقرينة المتقدمة، فتسقط الرواية عن الاستدلال.

ولكن الرواية تكشف عن أصل هام في الإسلام، وهو أن الله تعالى أعد المرأة للشطر الثاني من الحياة، وهو رعاية مؤسسة الأسرة والمحافظة عليها، وليس من شأن المرأة أن تتولى الإدارة والإمارة والسيادة والسلطة، وتدخل في الحرب والسلم؛ فإنها لم تخلق لذلك، وهذا ما لا يختلف فيه أحد، ويُقرّه الواقع الإنساني في التاريخ.

ولكن هذا شيء آخر غير الحظر والحرمة، إنه يصلح تأييداً للحظر والحرمة إن وجد هنالك دليل عليه، وإلا فهو إرشاد إلى طبيعة تكوين المرأة النفسي والعقلي، ومساحتها التي خلقها الله تعالى لها من الحياة.

٤ - « لا تطيعوا النساء » :

شكا رجل من أصحاب أمير المؤمنين ﷺ نساءه، فقام خطيباً فقال: « معاشر الناس، لا تطيعوا النساء، ولا تأمنوهنّ على مال، ولا تذرهنّ يدبرن أمر العيال؛ فإنّهنّ إن تُركن وما أردن أوردن المهالك وغدّون أمر المالك ».

وهذه الرواية رواها الحر العاملي رحمه الله عن الصدوق في من لا يحضره الفقيه^(٧١) وعلل الشرائع^(٧٢) والأمال^(٧٣).

وقد رواها الصدوق في العلل والأمالى عن علي بن أحمد بن عبد الله، عن أبيه، عن جدّه أحمد بن أبي عبد الله (البرقي)، عن أبيه، عن محمد بن أبي عمير، عن غير واحد، عن الصادق عليه السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام (٧٤). والرواية ضعيفة.

وعليه فلا يمكن الاستناد إلى هذه الروايات.

وسوف يأتي في نهاية هذا البحث دراسة الروايات المشعرة بالانتقاص من قيمة المرأة، مثل هذه الرواية، وعليه فلا نتوقف عند هذه الرواية أكثر من هذا الحد.

الدليل الثالث - الإجماع :

قال المحقق في الشرائع في شروط القاضي: « ويشترط فيه البلوغ، وكمال العقل، والعدالة، وطهارة المولد، والعلم، والذكورة... ولا ينعقد القضاء للمرأة وإن استكملت الشرائط » (٧٥).

قال الشهيد الثاني في التعليق على كلام المحقق في الشرائع: « هذه الشرائط عندنا موضع وفاق » (٧٦).

وقال المحقق النجفي في الجواهر في التعليق على كلام المحقق في الشرائع: « بلا خلاف أجده في شيء منها، بل في المسالك: هذه الشرائط عندنا موضع وفاق » (٧٧).

واشترط الشيخ الزاقي في مستند الشيعة الذكورة في القضاء، وادعى على ذلك الإجماع قال: « ومنها الذكورة بالإجماع » (٧٨).

إجماع فقهاء أهل السنة :

ذهب إلى اشتراط الذكورة في القضاء من فقهاء السنة المالكية (٧٩)،

المرأة والولاية السياسية والقضائية ■ ■ ■ ■ ■
والشافعية^(٨٠)، والحنابلة^(٨١).

وذهب ابن حزم إلى عدم اشتراط الذكورة في القاضي، وقال: « جائز أن تلي المرأة الحكم »^(٨٢).

وقيل: إن ابن جرير الطبري يجوز أن تكون المرأة قاضية في كل ما يجوز أن يكون الرجل قاضياً فيه؛ لأنها تعد من أهل الاجتهاد^(٨٣).

وناقش القاضي أبو بكر بن العربي في نسبة هذا القول إلى ابن جرير الطبري، قال: « ولم يصح ذلك عنه، ولعله نقل عنه »^(٨٤).

كما نقل عن أبي حنيفة القول بجواز تولي المرأة للقضاء فيما تصح منها شهادتها.

يقول الماوردي في الأحكام السلطانية: « قال أبو حنيفة: يجوز أن تقضي المرأة فيما تصح فيه شهادتها، ولا يجوز أن تقضي فيما لا تصح فيه شهادتها »^(٨٥).

وقد جرى نقاش طويل حول رأي أبي حنيفة في جواز تولي المرأة القضاء، فأكثر ذلك الأحناف، ونفوا أن يكون لأبي حنيفة مذهب يخالف الجمهور في هذه المسألة^(٨٦)، ولا تُحب أن ندخل في تفاصيل هذه المسألة.

ومهما يكن من أمر، فإن جمهور أهل السنة يذهبون إلى عدم جواز تولي المرأة للقضاء، ولم يثبت ما ادعاه البعض من مخالفة ابن جرير الطبري وأبي حنيفة للجمهور في هذه المسألة^(٨٧).

الإجماع عند فقهاء الإمامية:

أما دعوى الإجماع عند فقهاء الشيعة الإمامية فلم تثبت عندنا.

وقد شك في ذلك من قبل المحقق الأردبيلي رحمه الله فقال: « وأما اشتراط

آية الله الشيخ محمد مهدي الأصفي

الذكورة فذلك ظاهر فيما لم يجز للمرأة فيه أمر، وأما في غير ذلك فلا نعلم له دليلاً واضحاً. نعم، ذلك هو المشهور، فلو كان إجماعاً فلا بحث، وإلا فالمنع بالكلية محل بحث؛ إذ لا محذور في حكمها بشهادة النساء مع سماع شهادتهن بين المرأتين مثلاً بشيء مع اتصافها بشرائط الحكم» (٨٨).

وقال المجلسي الأول في روضة المتقين: «إذا كانت المرأة عالمة وتوفرت فيها جميع الشروط اللازمة للقضاء، لا مانع من قضائها بين النساء والمحارم من الرجال» (٨٩).

ولا نجد إشارة إلى اشتراط الذكورة في القضاء في كلمات المتقدمين من فقهاء الإمامية عليه السلام عدا الشيخ الطوسي في الخلاف (٩٠).

بينما لم يشر الشيخ عليه السلام إلى هذا الشرط في المبسوط (٩١) والنهاية (٩٢).

ولم يذكر الشيخ المفيد في المقنعة (٩٣) شرط الذكورة في القضاء، كما لم يشترطها من المتقدمين من الفقهاء كل من أبي الصلاح الحلبي كما في الكافي (٩٤) وابن زهرة في الغنية (٩٥) وسائر في المراسم (٩٦) فيما يجب من شروط القضاء.

ومهما يكن من أمر، فلم يثبت لنا إجماع فقهاء الإمامية في إثبات هذا الشرط.

وقد ذكرنا من قبل أن اتصال حلقات الإجماع في كلمات المتقدمين من الفقهاء من شروط حجية الإجماع، ومن دون ذلك لا يثبت الإجماع.

نعم، لا شك في أن هذا الرأي هو الرأي المشهور عند فقهاء الإمامية، كما ذكر ذلك المحقق الأردبيلي عليه السلام، وهو أحوط الآراء في هذه المسألة، والله العالم المسدد.

الفصل الثالث

دراسة للنصوص

المشعرة بانتقاص القيمة الإنسانية للمرأة

عندما نستعرض النصوص الإسلامية نلتقي طائفة من النصوص في كتب الحديث لا تخلو عن إحياء أو تصريح بالانتقاص من قيمة المرأة من الناحية الإنسانية:

وقد عرفنا بعض هذه النصوص، وعرفنا أنها ضعيفة من حيث السند.

ونودّ هنا - في خاتمة هذا البحث - أن نسلط الضوء على هذه الروايات لنبحث عن قيمتها العلمية في الأحكام الفقهية، وفي تقديم صورة عن قيمة المرأة وموقعها الإنساني في الإسلام؛ فإن لهذه الروايات أداءين اثنين: الحكم الشرعي أولاً، وتصوير الإطار العام للتصور الإسلامي عن قيمة المرأة وموقعها في الإسلام ثانياً.

وكلاهما مهمّ وحريّ بالتوقّف والتأمل؛ فإن الأحكام الفقهية تستند إلى الله تعالى مباشرة، ولا يجوز إسناد الحكم - أي حكم - إلى الله ما لم نتأكد ونطمئن بسلامة نسبة الحكم إلى الله تعالى، من حيث استناد الحكم إلى الله تعالى ورسوله ﷺ وخلفائه أئمة أهل البيت عليهم السلام الذين عُدّهم رسول الله مرجعاً من بعده في الحلال والحرام في حديث الثقلين المعروف^(٩٧). كما لا يجوز أن نقدم من خلال طائفة من الأحاديث صورةً وتصوراً عن قيمة المرأة وموقعها الإنساني في الإسلام ما لم نطمئن بصحة استناد هذه الصورة إلى كتاب الله أو حديث رسول الله وخلفائه.

ومن دون التأكد والوصول إلى الاطمئنان العلمي بالطرق العلمية التي يحددها علماء السنة والجرح والتعديل في تعريف الحديث الصحيح والمعتبر، لا يصح أن ننسب إلى الشريعة حكماً على أساس الروايات، هذا في مجال الأحكام الشرعية.

كما لا يصح في مجال المعرفة الدينية والعقيدية أن نقدم لدين الله تعالى تعريفاً، وننسب إليه تقييماً، أو نسند إليه تصوراً معيناً - مثل: «موقع المرأة وقيمتها الإنسانية في الإسلام»، أو غير ذلك من مسائل المعرفة أو العقيدة - دون أن نقطع أو نطمئن بسلامة هذا الإسناد وقطعيته.

فإن تقديم أي تعريف أو تقييم أو صورة أو فهم عن الإسلام وأحكامه إنما هو إسناد إلى الله تعالى ورسوله، ولا يصح مثل هذا الإسناد إلا من خلال أدلة علمية تفيد القطع واليقين^(٩٨). ولا يكفي أن يكون الدليل ظنياً حتى لو اعتبره الشارع؛ فإن هذا الاعتبار إنما ينفع في مجال الأحكام الشرعية وليس في مجال المعارف والعقائد الدينية.

ولابد لهذا الإجمال من تفصيل وشرح، وهذا التفصيل وإن كان يخرجنا عما نحن بصده من هذه الدراسة، إلا أنه يضع يدنا على قاعدة علمية شريفة في منهج التعامل مع الروايات والأحاديث غير القطعية في مجال المعرفة والعقائد.

معيار الحجية في الروايات في حقلي «المعرفة» و «الحكم»:

ونقصد بـ«المعرفة»: الاعتقاد والمعرفة الدينية في أصول الدين - إجمالاً وتفصيلاً - وسائر المعارف الدينية، كالأمر بين الأمرين، والمعاد الجسماني، والقضاء والقدر، والحسن والقبح العقليين، وصيانة القرآن من التحريف، وإعجاز القرآن، ونظر الإسلام في المرأة، ونظره في الدنيا والزهد، وأمثال ذلك.

ونقصد بـ«الحكم»: جميع الأحكام الشرعية التكليفية، كالأمر بالصلاة، والصيام، والحج، والزكاة، والإنفاق، أو الأحكام الوضعية، كالزواج، والطلاق، والملكية، والشرط، والمانع، وأمثال ذلك.

هذان حقلان اثنان في الثقافة الدينية؛ الحقل الأول يتعلق بالاعتقاد والمعرفة، والحقل الثاني يتعلق بالحكم والتكليف، والإسلام «معرفة» و«حكم».

ففي حقل «المعرفة والعقيدة» لابد من العلم والقطع، وهو يحصل إما من الدليل القطعي، كالإيمان بالله، والتوحيد، والإيمان بالرسالة، والمعاد، والحسن والقبح العقليين.

أو الدليل النقلى القطعي، مثل: معرفة الصراط، والميزان، وتطابير الكتب، والمعاد الجسماني، وصيانة القرآن من التحريف، ونظر الإسلام في المرأة، ونظره في الزهد والدنيا والعلاقة بين الدنيا والآخرة، وأمثال ذلك.

أو الدليل العقلي والنقلى معاً، كالأمر بين الأمرين، والقضاء والقدر، والبداء، وأمثال ذلك.

ولا تحصل المعرفة والاعتقاد بالدليل النقلى غير القطعي حتى لو اعتبره الشارع، مثل: «خبر الثقة الواحد» أو «البيتة»؛ وذلك أن اعتبار الشارع له لا يورث الإنسان علماً وعقيدة وقطعاً^(٩٩). والمطلوب في المسائل الاعتقادية والمعرفية العلم الحاصل بالدليل القطعي، سواء كان الدليل دليلاً عقلياً أو دليلاً نقلياً.

والدليل الشرعي النقلى يفيد العلم والقطع إذا كان قرآنًا، أو كان حديثاً متواتراً، أو محفوظاً بقرائن تشهد على صحته.

وأما الحقل الآخر - وهو «الحكم» - فيكفي فيه الدليل العقلي والدليل القطعي،

أو الدليل النقلي غير القطعي إذا كان مما اعتبره الشارع، مثل خبر الثقة الواحد، فهو لا يورث - غالباً - قطعاً للمكلف، ولكن الشارع اعتبره وجعله حجة على المكلف، ومثل البيئة الشرعية، وما يشبه ذلك.

واعتبار الشارع له يجعله حجة على المكلف، دون القسم الأول؛ وذلك أن المطلوب في المعارف والعقائد الدينية هو الإيمان بما هو واقع من التوحيد والرسالة والوحي والصراط والميزان. ولا نعرف معنى للتعبد الشرعي في مسائل من مثل: القضاء والقدر، والأمر بين الأمرين، والتوحيد، والرسالة، والمعاد.

وحتى لو كانت المسألة من القضايا التي لا تعرف إلا من ناحية الوحي - كالصراط والميزان وتطابير الكتب - إلا أنه لا بد أن يكون الدليل النقلي الكاشف عن ثبوت هذه الحقائق بالوحي دليلاً نقلياً قطعياً، ولا يكفي الدليل الظني حتى لو كان الشارع قد اعتبره؛ لأن المطلوب هو الواقع الذي يلزمنا الشارع بالاعتقاد والالتزام به، وهذا الواقع لا يحصل إلا بالدليل النقلي القطعي، مثل: الكتاب، والخبر المتواتر، والمحفوظ بالقرائن التي تورث القطع.

لأن اعتبار الشارع للدليل إنما يصح فيما يكون بيد الشارع رفعاً ووضعاً، وهو حقل الأحكام التكليفية والوضعية التي يختص الشارع بها رفعاً ووضعاً، فيمكن أن يتعبدنا الشارع بطهارة ما يكون نجساً في الواقع، أو ملكية إنسان لشيء - بموجب قاعدة اليد - حتى لو لم يكن ملكاً له.

فإن هذه الأحكام الوضعية - من قبيل الطهارة والنجاسة والملكية - وكذلك الأحكام التكليفية أمرها بيد الشارع رفعاً ووضعاً، فيصح للشارع أن يلزمنا بقبول الدليل الظني في أمثال هذه المسائل، فيما يكون أمر وضعه ورفعته بيده. أما مسائل المعرفة والعقيدة فلا تكفي فيها الأدلة الظنية حتى المعتبرة منها؛ وذلك أن الدليل الظني لا يورث القطع بواقعية المسائل الاعتقادية

والمعرفية وحقائيتها حتى لو كان الدليل النقلي معتبراً شرعاً؛ فإن اعتبار الدليل غير القطعي في الشريعة إنما هو للعمل وليس للعلم والاعتقاد.

يقول السيد الطباطبائي في تفسيره «الميزان»: «والذي استقر عليه النظر اليوم في المسألة: أن الخبر إن كان متواتراً أو محفوفاً بقرينة قطعية، فلا ريب في حجيتها، وأما غير ذلك فلا حجية فيه إلا الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية الفرعية إذا كان الخبر موثق الصدور بالظن النوعي، فإن لها حجية؛ وذلك أن الحجية الشرعية من الاعتبارات العقلية، فتتبع وجود أثر شرعي في المورد يقبل الجعل والاعتبار الشرعي.

والقضايا التاريخية والأمور الاعتقادية لا معنى لجعل الحجية فيها؛ لعدم أثر شرعي، ولا معنى لحكم الشارع بكون غير العلم علماً، وتعبيد الناس بذلك» (١٠٠).

ويقول المحقق النائيني - كما في تقرير تلميذه المحقق الكاظمي (عليه السلام) -: «لا عبرة بالظن في باب الأصول والعقائد؛ فإنه لا بد فيها من تحصيل العلم. وفي الموارد التي انسد فيها باب العلم يمكن الالتزام وعقد القلب بها على سبيل الإجمال؛ بمعنى أنه يلتزم بالواقعيات على ما هي عليها» (١٠١).

وعليه، فإننا بإزاء الروايات الواردة في المعرفة والعقيدة عن المعصومين (عليهم السلام) نواجه ثلاث حالات:

الحالة الأولى: الأدلة التي تورث القطع واليقين بمؤادها، من قبيل الأدلة الواردة بخصوص القضاء والقدر، والأمر بين الأمرين، والصراط، والميزان، والشفاعة، والبرزخ، وعذاب القبر، وصيانة القرآن من التحريف، وأمثال ذلك.

الحالة الثانية: الأدلة غير القطعية التي تتنافى مع ثوابت الكتاب والسنة، فإنها باطلة وزخرف. وقد ورد في أحاديث أهل البيت (عليهم السلام) تأكيد بليغ على ذلك،

مثل قولهم: «ما خالف قول ربنا لم نقله»، أو: «فاضرب به عرض الجدار»، أو: «إنه زخرف من القول».

الحالة الثالثة: الأحاديث غير القطعية التي لا تفيد علماً ولم تثبت مخالفتها القطعية لثوابت الكتاب والسنة، فيحال علمها إلى أهلها، ونتوقف عندها، فلا نثبت بها معرفة وعقيدة، ولا تصوراً عن دين الله، ولا ننسبه إلى الإسلام، ولا نرفضه ونردّه في الحال، ما لم تثبت لنا مخالفته لما عرفنا من كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ.

فإن ما ننسبه إلى الإسلام من التصورات والمعارف والعقائد إنما ننسبه إلى الله ورسوله، ولا تجوز هذه النسبة في دين الله إلا مع العلم واليقين طبق الضوابط العلمية، يقول تعالى: ﴿قُلْ ءَاللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللّهِ تَفْتَرُونَ﴾.

ولو أن العلماء والباحثين كانوا يعملون طبقاً لهذه القاعدة في نسبة الأفكار والتصورات والمعارف إلى دين الله، لسلم دين الله من كثير من الخلط والتشويش، وبقي نقياً صافياً كما جاء به رسول الله ﷺ من عند الله تعالى.

ولو أن الباحثين في العقائد والأفكار والتصورات كانوا يلتزمون ببعض الضبط والدقة كما يلتزم بهما الفقهاء في معرفة أحكام الله، لسلم هذا الدين من كثير مما دخله من التشويش والتشويه، كما سلم الفقه عندنا.

العرض على الكتاب والسنة:

والمقياس الدقيق الذي لا يخطئ في معرفة الصحيح عن غير الصحيح من الروايات - إلى جانب المناقشة السندية ودراسة السند - هو عرض الرواية موضع البحث على كتاب الله، وما ثبت وصح واشتهر من السنة، فما تطابق

منها مع الكتاب والسنة الثابتة فهو الصحيح ، وما خالف الكتاب والسنة وتقاطع معهما فليس من دين الله ، وما اشتبه علينا أمره في التتابع والتقاطع فنذر ونذر علمه لأهله .

وَدَّ وردت في ذلك طائفة من الروايات تؤكد هذه المنهجية العلمية في تمييز الصحيح من غيره . ولا بد من أن نضيف : إن مهمة عرض الروايات على الكتاب والسنة عمل تخصصي لا يتأتى إلا لأصحاب التخصص من الفقهاء ، كالدراسة السندية للرواية .

قيمة المرأة وموقعها في الكتاب والسنة :

عندما نستعرض آيات القرآن الكريم والسنة الشريفة الثابتة المستفيضة لفظاً أو معنى في قيمة المرأة وموقعها في الإسلام ، نصل من خلال ذلك إلى رسم الإطار العام للتصور الإسلامي الصحيح لقيمة المرأة وموقعها الإنساني في الإسلام .

إنَّ نظرة واحدة إلى هذه النصوص الإسلامية من الكتاب والسنة تمكّننا من تمييز ما صح وما لا يصح من الروايات الواردة في موقع المرأة وقيمتها في الإسلام (١٠٢) .

نظرة في أحاديث نقصان عقل المرأة :

ورد حديث نقصان العقول في المصادر الإسلامية بسند مرسل أو ضعيف ، ولم نجد له طريقاً معتبراً في المصادر الحديثية .

وقد وجّه بعضهم : بأن هذه المقولة وردت في خطاب لأمير المؤمنين عليه السلام بعد معركة الجمل .

ولكن خصوصية المورد لا تخصص عموم الحكم الوارد في قوله عليه السلام :

«أيها الناس، إنَّ النساء نواقص الإيمان، نواقص الحظوظ، نواقص العقول» (١٠٣).

وأول ملاحظة تلفت النظر في هذا النص تفسير «النقص العقلي» بـ «نقص الذاكرة»، وهو أمر يستوقف الإنسان. وإليك النص كما ورد في نهج البلاغة: «وأما نقصان عقولهن فشهادة امرأتين كشهادة الرجل الواحد» (١٠٤).

وقد ورد حكم شهادة المرأة في القرآن، فلنرجع إلى الآية (٢٨٢) من سورة البقرة لنعرف ما هو التفسير القرآني لاعتبار شهادة المرأة نصف شهادة الرجل؟

وإليك الآية: ﴿... واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى...﴾.

والمقصود بالضلال في قوله تعالى: ﴿أن تضل إحداهما﴾: النسيان، من غير خلاف يذكر بين المفسرين (١٠٥).

إذاً، العقل في هذا النص بمعنى الذاكرة، وبين العقل والذاكرة فرق، فما معنى هذا النص؟

إنَّ توضيح هذا النص يحتاج إلى تأمل وتوقف، وليس من الصحيح أن نُسرع إلى القول بأن هذا النص يتضمن حكماً بنقصان عقل المرأة بالنسبة إلى الرجل؛ فإن النص بنفسه يشهد بأنَّ المقصود من العقل شيء آخر غير ما نفهمه اليوم نحن من «العقل».

إنَّ العقل هنا بمعنى التذكُّر والقدرة على التدبير والإدارة (العقلي العملي)، وهذه المقدرة والكفاءة اكتسابية تحصل نتيجة الممارسة واكتساب الخبرة، وهو أمر آخر غير العقل النظري الموهوب من عند الله والذي يتفاضل به الناس بعضهم على بعض.

ولنوضّح ذلك ببعض الأمثلة :

إنَّ الطبيب ينتبه إلى الأخطار الصحية التي تهدّد الإنسان بصورة مبكّرة أفضل من الفلاح، والفلاح ينتبه إلى الأخطار التي تهدد الزرع من الآفات النباتية والأمطار والرياح والثلوج أكثر من الطبيب.

والتاجر ينتبه إلى حركة الأسعار في السوق، ويميّز منها الحركة الصاعدة عن النازلة وعن الحالة السوقية المتذبذبة غير القابلة للاعتماد، ويعرف متى يشتري البضاعة ويخزنها، ومتى يبيعها ويصرفها، ومن أين يشتري وأين يبيع، ومتى يشتري ومتى يبيع، أكثر من الطبيب والفلاح.

وهذا عقل لا يملكه الطبيب ولا الفلاح، بل يكتسبه التاجر في السوق كما يكتسبه الفلاح في المزرعة والطبيب في العيادة؛ وذلك نتيجة اكتساب الخبرة والتجربة والممارسة الطويلة في المضمار الذي يعمل فيه، وهو ما يسمى بعقل التجربة الذي يكون في مقابل العقل النظري الموهوب، يقول الإمام علي عليه السلام: «العقل عقلان: عقل الطبع وعقل التجربة، وكلاهما يؤدي إلى المنفعة» (١٠٦).

وروي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «التجارة تزيد في العقل».

وعنه عليه السلام أيضاً: «ترك التجارة ينقص العقل» (١٠٧).

وعن فضيل قال: شهدت معاذ بن كثير قال لأبي عبد الله عليه السلام: إنني قد أسرت، فادعُ التجارة؟ فقال: «إنك إن فعلت قلّ عقلك» (١٠٨).

وفي رواية أخرى: «لا تتركها (أي التجارة)، فإن تركها مذهب للعقل» (١٠٩).

وكذلك لكل مهنة وحرفة عقل يخصّها، فهناك العقل السوقي والتجاري،

والعقل الزراعي، والعقل المحاماتي والقضائي، والعقل البوليسي والأمني،
والعقل الجامعي.

وقد ورد في الحديث: «العلم يزيد العاقل عقلاً» (١١٠).

والمراد من العقل في كلام الإمام عليه السلام هو عقل التدبير والخبرة والتجربة،
وهو شيء آخر غير ما نفهمه اليوم نحن من هذه الكلمة.

والآن نستطيع أن نفهم علاقة «العقل» بـ «الذاكرة» في النص المتقدم من
الكلام المروي في نهج البلاغة عن الإمام عليه السلام.

إنّ الذاكرة جزء من الخبرة العقلية المكتسبة للإنسان، فتختلف ذاكرة الناس
من حيث اختلاف اهتماماتهم واختصاصاتهم، فتتركز ذاكرة الفقيه في الأدلة
والأقوال والمسائل الفقهية، وتتركز ذاكرة الطبيب في عناوين الأدوية وأعراض
الأمراض، وتتركز ذاكرة الإداريين في الشؤون الإدارية وأسماء الموظفين
والوحدات الإدارية.. وهكذا.

والآن ندخل إلى صلب الموضوع: إنّ المرأة بطبيعة تكوينها الأنثوي تهتم
بشؤون الأسرة الداخلية أكثر مما تهتم بشؤون التجارة والسوق والزراعة
والقتال والشؤون السياسية خارج الأسرة. وليس لأحد أن يشكّ في هذه
الحقيقة، ولسنا بصدد أن نقول إن مشاركة المرأة في الأعمال السياسية
والإدارية والأمنية صحيح أو غير صحيح؛ فإنّ التأريخ الحضاري للإنسان
يسجل هذه الحقيقة في كل أدوار تأريخ المرأة، حتى في حياتنا المعاصرة نجد
هذه الحقيقة ضمن دراسة إحصائية مقارنة لحضور المرأة والرجل في السوق
والسياسة والمزرعة والمصنع والقتال والأسرة، نجد أن اهتمام المرأة بالأسرة
والبيت أوسع من الرجال، واهتمام الرجال بالسوق والمزرعة والسياسة والقتال
أوسع من النساء.

وليس هذا الاختلاف الواضح في الدور الوظيفي للمراة عن الرجل حصل عفواً واعتباطاً، وإنما هو نابع عن الاختلاف الواضح في تكوين كل من الرجل والمراة. وهذا الاختلاف التكويني للجنسين ينعكس على أدوارهما في الحياة الاجتماعية، وعلى اهتماماتهما، فتختلف - بطبيعة الحال - اهتمامات المراة عن اهتمامات الرجل، ودور المراة عن دور الرجل.

وهذا الاختلاف هو الذي يجعل ذاكرة الرجل وانتباهه للمسائل الجنائية - مثلاً - أقوى من انتباه المراة وذاكرتها؛ ولذلك جعل الله تعالى شهادة الرجل تساوي شهادة امرأتين، وهذا حكم عام؛ فقد تكون ذاكرة امرأة قاضية أو محامية أو مسؤولة أمنية أقوى من ذاكرة فلاح أو طبيب في الشؤون الجنائية، ولا ريب في هذه الحقيقة بقدر الموجبة الجزئية، إلا أن التشريع يستند دائماً إلى الحالات العامة لا الحالات الاستثنائية الموضعية.

وكما يصح الأمر في الذاكرة والاستذكار والانتباه، يصح كذلك في عقل التدبير، سواء كان التدبير تدبيراً سوقياً أو سياسياً أو عسكرياً أو إدارياً؛ فإن الرجل أقوى على التدبير في السوق والسياسة والقتال؛ لطبيعة تكوينه التي تنعكس على أدائه ودوره في الحياة، واهتمامه بشكل عام. ولا ينافي ذلك الاستثناءات الحاصلة هنا وهناك بالنسبة إلى بعض النساء - في السابق والحاضر - ممن مارسن أدواراً سياسية وعسكرية واسعة، مثل: شجرة الدر، وملكة تدمر، وست الملك ملكة مصر، وفاطمة الشريفة ملكة اليمن، وشاندبي بي ملكة الهند، والرئيسات في عصرنا .. فإن هذا كله حق، ولكن من الحق أيضاً أن هذه الحالات لا تشكل قاعدة، والقاعدة هي ما ذكرنا، ومناقشة هذا الحكم العام والتشكيك فيه من المغالطة التي لا توصل صاحبها إلى فهم صحيح وواضح لهذه المسألة، والاختلاف الواضح في الساحة السياسية والاقتصادية والعسكرية والإدارية لحضور الرجل والمراة يكشف عن الاختلاف في تكوين الجنسين.

وليس معنى ذلك أن المرأة أقل عقلاً وأقل كفاءة في العلم والمعرفة من الرجل .

وليس معنى الآية المتقدمة من سورة البقرة أنه لو افترض تكافؤ الرجل والمرأة في تخصص ما - كالرياضيات مثلاً - واختلفا في مسألة من المسائل فنقدم رأي الرجل على المرأة، أو نجعل رأي الرجل مقابل رأي امرأتين .

إذاً، المقصود بنقصان العقل في هذه الروايات النقص الحاصل في التدبير والتجربة والخبرة في الحقول الإدارية والاجتماعية والسياسية والجنائية؛ نتيجة انصراف المرأة إلى الشطر الآخر من الحياة، وهو رعاية الأسرة وتحسينها والمحافظة على كيانها، وانصراف الشطر الأكبر من اهتمام المرأة إلى هذا الحقل الكبير الواسع والحساس الذي خصّها الله تعالى برعايته والاهتمام به أكثر من الرجال .

نظرة في حديث الترغيب عن مشاورة النساء :

جاء في وصايا أمير المؤمنين عليه السلام لابنه الحسن عليه السلام : « وإياك ومشاورة النساء ! » (١١١) .

ولكن في كنز العمال وردت العبارة مع زيادة « إلا من جرّبت بكمال » (١١٢) ، وفي بعض المتون : « إلا من جرّبت بكمال عقل » (١١٣) .

وقد ورد مثل ذلك في استشارة الرجال كما في استشارة النساء عن رسول الله ﷺ : « استرشدوا العاقل » (١١٤) .

وعن علي عليه السلام : « شاور ذوي العقول » (١١٥) .

وعنه عليه السلام : « خير من شاورت : ذوو النهى والعلم وأولو التجارب » (١١٦) .

وقد استشار رسول الله ﷺ أم سلمة في صلح الحديبية ، فأشارت عليه ، فعمل رسول الله ﷺ بمشورتها (١١٧) .

وكان رسول الله ﷺ يستشير نساءه في زواج بناته (١١٨).

إذاً، فليس هنالك ترغيب عن مشاوررة النساء بشكل عام، كما ليس هنالك ترغيب في مشاوررة الرجال بشكل عام، وإنما المسألة هي الترغيب في مشاركة ذوي العقول والتجربة والصدق، ولا يختلف الأمر في الرجال والنساء في هذه النقطة. وقد عرفنا شواهد من سيرة رسول الله ﷺ في استشارته لزوجاته. على أن هذه الكلمة وردت في نهج البلاغة مرسلر، وفي غيره وردت بسند ضعيف لا يمكن الاعتماد عليه.

والحمد لله رب العالمين

الهوامش

- (١) الأنعام : ٥٧ . يوسف : ٤٠ و ٦٧ .
- (٢) القصص : ٦٨ .
- (٣) الشورى : ٩ .
- (٤) المائدة : ٥٥ .
- (٥) يونس : ٥٩ .
- (٦) يونس : ٥٩ .
- (٧) النساء : ٣٤ .
- (٨) مجمع البحرين ٣ : ٥٦٤ .
- (٩) الجامع لأحكام القرآن ٥ : ١٦٨ .
- (١٠) تفسير ابن كثير ١ : ٤٦٥ .
- (١١) التفسير الكبير (للرازي) ١٠ : ٨٨ .
- (١٢) الميزان في تفسير القرآن ٤ : ٣٦٥ .
- (١٣) مجمع البيان ٢ : ٣٠٤ .
- (١٤) النساء : ٣٤ .
- (١٥) وسوف نوضح أن التفضيل المذكور في الآية (٣٤) من سورة النساء : ﴿ بما فضل الله بعضهم على بعض ﴾ تفضيل متقابل ، والدليل على ذلك قوله : ﴿ بعضهم على بعض ﴾ دون « الرجال على النساء » . وسوف يأتي التوضيح إن شاء الله ، وهو رأي ، والله العالم .
- (١٦) قد يتصور أحد أن وقوع هذه الجملة ﴿ بما فضل الله ﴾ في موقع التعليل لقوله تعالى : ﴿ الرجال قوامون على النساء ﴾ يفيد أن التفضيل من طرف واحد ، وهو تفضيل

الرجال على النساء لتصبح تعليلاً لقوله تعالى : ﴿ الرجال قوامون ... ﴾ . أقول : معنى الجملة التعليلية هو أن الله فضل كلاً من الجنسين على الجنس الآخر بمؤهلات لا توجد في الجنس الآخر . ولهذا السبب خصَّ الله تعالى الرجال بالقوامة دون النساء ؛ لأن المواهب التي خص الله الرجال بها تمكنهم من القوامة ، وأما المواهب التي فضل الله بها الإناث على الذكور فهي من سنخ آخر تؤهلن لأدوار أخرى لا يحسنها الرجال ولا يقدرون عليها .

(١٧) البقرة : ٢٢٨ .

(١٨) التفسير الكبير (للرازي) ٦ : ٩٥ .

(١٩) وهذا التوضيح لا ينافي أن الأصل في حق المرأة في الولاية هو العدم ، وسوف نوضح هذا الأصل ونناقشه فيما بعد . وهنا نناقش مسألة أخرى تختلف عنها ، وهي اختصاص الرجل بالإمرة والولاية ، فنقول : إن استفادة هذا الاختصاص من قوله تعالى : ﴿ وللرجال عليهن درجة ﴾ يحتاج إلى دليل ؛ لإجمال كلمة ﴿ درجة ﴾ في الآية الكريمة . فلا يمكن الاستدلال بها على تعميم الدرجة للولاية والإمرة مع احتمال أن يكون المقصود بها خصوص حق الطلاق والقيومة داخل الأسرة فقط .

(٢٠) الزخرف : ١٨ .

(٢١) الأحزاب : ٣٣ .

(٢٢) النساء : ٢٨ .

(٢٣) الأنبياء : ٣٧ .

(٢٤) المعارج : ١٩ - ٢١ .

(٢٥) صحيح البخاري ٣ : ٩ ، كتاب المغازي ، باب كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر ، الحديث رقم ٤٤٢٥ ، وكتاب الفتن باب رقم ١٨ . المستدرک (للحاكم) ٣ : ١١٨ - ١١٩ .

(٢٦) السنن الكبرى (للبيهقي) ١٠ : ١١٨ .

(٢٧) مسند أحمد بن حنبل ٥ : ٤٣ .

(٢٨) جامع الترمذي ، كتاب الفتن : باب ٦٤ ، رقم ٢٣٦٥ .

- (٢٩) مجمع الزوائد ٥ : ٢١٢ .
- (٣٠) تحف العقول : ٣٥ .
- (٣١) الخلاف ٣ : ٣١١ .
- (٣٢) مستند الشيعة ٢ : ٥١٩ .
- (٣٣) بعد مقتل الكسرى برويز على يد ابنه « شيرويه » استولت ابنته « بوران » على الحكم ، فلما بلغ رسول الله ﷺ ذلك قال : « لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة » .
- (٣٤) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث : ٤٨ - ٤٩ ، دار الشروق - بيروت .
- (٣٥) هذا كما في نسخة الوسائل ، وفي نسخة الخصال « ولا تولى الإمارة » .
- (٣٦) وسائل الشيعة ١٤ : ١٦١ - ١٦٢ ، ب ١٢٣ من النكاح ومقدماته . الخصال ٢ : ١٤١ .
- (٣٧) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٣٦٤ ، باب النوادر .
- (٣٨) مستدرک الصحيحين ٤ : ٢٩١ . مسند أحمد ٥ : ٤٥ .
- (٣٩) راجع تهذيب التهذيب ١ : ٤٧٨ .
- (٤٠) الجامع لأحكام القرآن ١ : ٢٧٠ .
- (٤١) كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، ط - مصر ، سنة ١٩٥٠ م .
- (٤٢) الفقه على المذاهب الأربعة ٥ : ٤١٦ .
- (٤٣) جواهر الكلام ٤٠ : ١٢ - ١٤ .
- (٤٤) تأويل مختلف الحديث : ٢٥ ، وفيه : « أمتي لا تجتمع على خطأ » .
- (٤٥) غير أن المتقدمين من فقهاء الإمامية لم يطرحوا هذه المسألة في كتبهم ، كما تقدم ذلك .
- (٤٦) الأحزاب : ٣٢ و ٣٣ .
- (٤٧) كذا في المصدر ، والظاهر « وربّينا لكم أولادكم » .
- (٤٨) رواه عنه في الدر المنثور ٢ : ٥١٨ ، ولم نعثر عليه في سنن البيهقي .
- (٤٩) الخلاف ٣ : ٣١١ .
- (٥٠) جواهر الكلام ٤٠ : ١٤ .
- (٥١) دراسات في ولاية الفقيه ١ : ٣٦٠ - ٣٦١ .

(٥٢) تهذيب الأحكام : ٦ : ٣١٨ .

(٥٣) عوالي اللآلي ١ : ٣٥٨ .

(٥٤) ميزان الحكمة ٣ : ٢٤٥٩ ، ح ١٦١٦٧ .

(٥٥) بحار الأنوار ٢ : ١٤٤ ، وهو قريب من لفظه .

(٥٦) النوادر : ١٥٦ .

(٥٧) الأحزاب : ٤ .

(٥٨) التوبة : ١٠٨ .

(٥٩) النور : ٣٧ .

(٦٠) الأحزاب : ٢٣ .

(٦١) من جملة هذه المقدمات في كلام بعض الأصوليين هو عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب ، واختاره صاحب الكفاية ، وذهب إلى عدم انعقاد الإطلاق لو كان هناك قدر متيقن في مقام التخاطب (راجع كفاية الأصول ١ : ٢٤٧ ، مؤسسة النشر الإسلامي) . وعلى هذا الرأي لا يتم التمسك بالإطلاقات المتقدمة ؛ لوجود قدر متيقن في مقام التخاطب وهو « الرجل » ، غير أن هذا الأمر موضع مناقشة ومواخذة من قبل المحققين من الأصوليين ، مثل المحقق النائيني (راجع فوائد الأصول : ٥٧٥) وغيره من المحققين ، فذهبوا إلى التمسك بأصالة الإطلاق من دون اعتبار هذه النقطة في جملة مقدمات الحكمة ، وعليه فيجوز على هذا الرأي - وهو رأي المحققين من الأصوليين - التمسك في المقام بأصالة الإطلاق .

(٦٢) وسائل الشيعة ١٨ : ٤ ، ح ٥ . ورواها الصدوق في من لا يحضره الفقيه ٣ : ٢ ، ح ١ .

ورواها الكليني في الكافي ٧ : ٤١٢ ، ح ٤ . ورواها الشيخ في تهذيب الأحكام ٦ : ٢١٩ ،

ح ٨ .

(٦٣) الأحزاب : ٤ .

(٦٤) التوبة : ١٠٨ .

(٦٥) النور : ٣٧ .

- (٦٦) رواها الحرّ العاملي في موضعين من وسائل الشيعة ١٨: ٦، ح ١ و ١٤: ١٦٢، ح ١.
- (٦٧) وسائل الشيعة ١٤: ١٦٢، ح ١.
- (٦٨) المصدر السابق: ١٢٠، الأحاديث ١-٣.
- (٦٩) فروع الكافي ٢: ٦١.
- (٧٠) من لا يحضره الفقيه ٢: ٣٤٨.
- (٧١) المصدر السابق ٢: ١٨٣.
- (٧٢) علل الشرائع: ١٧٤.
- (٧٣) الأمالي: ٢٧٥، ط - مؤسسة البعثة.
- (٧٤) وسائل الشيعة ١٤: ١٢٩ - ١٣٠، ح ٧.
- (٧٥) شرائع الإسلام ٤: ٦٧ - ٦٨.
- (٧٦) مسالك الأفهام ١٣: ٣٢٧.
- (٧٧) جواهر الكلام ٤٠: ١٢.
- (٧٨) مستند الشيعة ١٧: ٣٥.
- (٧٩) مواهب الجليل ٦: ٨٧ - ٨٨. حاشية الدسوقي ٤: ١١٥.
- (٨٠) تحفة المحتاج ١٠: ١٠٦. المجموع (للنوي) ٢٠: ١٢٧.
- (٨١) المغني مع الشرح الكبير ١١: ٣٨٠.
- (٨٢) المحلى ٨: ٥٢٨.
- (٨٣) الخلاف ٣: ٣١١. وانظر المغني مع الشرح الكبير ١١: ٣٨٠.
- (٨٤) أحكام القرآن ٣: ١٤٤٤.
- (٨٥) الأحكام السلطانية: ٦٥. وانظر: المغني مع الشرح الكبير ١١: ٣٨٠.
- (٨٦) راجع كتاب نظام القضاء في الإسلام للمرصفاوي: ٢٥.
- (٨٧) راجع أحكام القرآن (لابن العربي) ٣: ١٤٤٤.
- (٨٨) مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ١٥.
- (٨٩) روضة المتقين ١٢: ١٠١.

- (٩٠) الخلاف ٣: ٣١١ .
 (٩١) المبسوط ٨: ١٠١ .
 (٩٢) النهاية: ٣٧٧ .
 (٩٣) المقنعة: ٧٢١ .
 (٩٤) الكافي في الفقه: ٤٢١ .
 (٩٥) الغنية ١: ٤٣٦ .
 (٩٦) المراسم العلوية: ٢٣٠ .
 (٩٧) رواه مسلم والترمذي وغيرهما من أئمة الحديث والحفاظ .
 (٩٨) وبحكم ذلك الاطمئنان .
 (٩٩) وأما الاطمئنان فهو بحكم العلم ، ويتعامل الناس مع الاطمئنان معاملة العلم .
 (١٠٠) الميزان في تفسير القرآن ١٠: ٣٥١ ، منشورات مؤسسة الأعلمي ، بيروت .
 (١٠١) فوائد الأصول (للكاظمي) ، تقرير أبحاث المحقق النائيني ٣: ٣٢٤ ، ط - قم ، سنة ١٤٠٤ هـ .

(١٠٢) وإليك هذه الآيات والروايات :

عندما نقرأ القرآن الكريم نجد أن الله تعالى يخبرنا أنه خلق الرجال والنساء من نفس واحدة وأعطاهما من مراتب الإنسانية والتقرب إليه تعالى قيمة واحدة ، وجعل التفاضل بينهم على أساس التقوى .

وفي ذلك يصرح القرآن بأن الله خلق الرجال والنساء من نفس واحدة : ﴿ ... أَلْذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ... ﴾ النساء : ١ ، ﴿ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَظَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ ... ﴾ النحل : ٧٢ .

وأسكنهما الله تعالى الجنة معاً عند بدء الخلق : ﴿ وَبَا أَدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَغَلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا ... ﴾ الأعراف : ١٩ .

فَفَرَّغَ الشَّيْطَانُ مَعاً ، ولم تكن المرأة أقرب إلى الشيطان من الرجل ، ولم يكن

الشیطان أقوى عليها منه : ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا... فَذَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ﴾ الأعراف : ٢٠- ٢٢ .

وقد أقسم الشيطان أن يغوي أبناء آدم أجمعين رجالاً ونساءً ، ولم يستثن منهم إلا عباد الله المخلصين من الرجال والنساء : ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلَصِينَ﴾ الحجر : ٣٩ و ٤٠ .

ولا سلطان للشيطان على عباد الله ، رجالاً ونساءً ، وإنما سلطان الشيطان على أوليائه : ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ...﴾ الإسراء : ٦٥ ، ﴿إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ...﴾ النحل : ١٠٠ . والرجال والنساء في كل ذلك سواء .

وكرم الله الإنسان ، إذ خلقه وسواه ، ونفخ فيه من روحه ، وأمر الملائكة بأن يقعدوا له ساجدين : ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ الحجر : ٢٩ ، ولم يخص الرجال بهذا التكريم دون النساء .

ووعده الله الأبرار بالنعيم رجالاً ونساءً ، وأوعده الفجار بالجحيم رجالاً ونساءً من غير فرق : ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ الانفطار : ١٣ و ١٤ .

ووعده الذين يعملون الصالحات من الجنسين الجنة ، يقول تعالى : ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ...﴾ النساء : ١٢٤ .

وساوى بين الرجال والنساء في العقل والفطرة والخلق ، وحملهما معاً الأمانة الكبرى التي عجزت عنها الجبال الشامخات (انظر الآية ٧٢ من سورة الأحزاب) ، وساوى بينهما في الغاية من الخلقة ، وهي العبادة والمعرفة (انظر الآية ٦٥ من سورة الذاريات) .

وساوى بينهما في الحياة الطيبة والجنة لمن يعمل منهما صالحاً : ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ النحل : ٩٧ .

وساوى الله تعالى بين الجنسين في الاستجابة لدعائهم ، وفي العدل والإحسان إليهما : ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ

بِغَضْرٍ... ﴿آل عمران: ١٩٥﴾.

وساوى الله تعالى بين المؤمنين والمؤمنات فيما يؤتيهم من مغفرة وأجر عظيم إذا صلحوا وصلحت أعمالهم ، سواء منهم الذكور والإناث .

فاستمع إليه تعالى :

﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِغِينَ وَالصَّائِغَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ الأحزاب : ٣٥ .

وساوى بين الرجال والنساء ممن يعمل منهم الصالحات في دخول الجنة ، يقول تعالى : ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ...﴾ النساء : ١٢٤ .

﴿... وَمَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ...﴾ غافر : ٤٠ .

وجعل الله الميزان في التفضيل بين الذكور والإناث والشعوب والقبائل : التقوى ، يقول تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...﴾ الحجرات : ١٣ .

وبيّن الله تعالى أنّ الرجال والنساء بعضهم يكمل بعضاً ، وبعضهم يستر بعضاً ، وكل من الجنسين ما لم ينضم إليه الجنس الآخر يعد ناقصاً ، لا يسدّ نقصه إلا أن ينضم إلى الجنس الآخر ، يقول تعالى : ﴿... هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ...﴾ البقرة : ١٨٧ ؛ أي كل من الجنسين يستر الجنس الآخر ، وكل منهما يحتاج إلى الآخر ، وفي الوقت نفسه يكمله .

وقد جعل الله تعالى العلاقة في المجتمع الإسلامي بين أفراد المجتمع - رجالاً ونساء - علاقة الولاء ، وكل عضو في هذا المجتمع يدخل في شبكة علاقة الولاء ، فيكون بعضهم أولياء بعض نساء ورجالاً ، يقول تعالى : ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ

عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ... آل عمران : ١٩٥ .

وقد روي في شأن نزول هذه الآية أن أم سلمة قالت : يا رسول الله ، ما بال الرجال يذكرون في الهجرة دون النساء ؟ فأُنزل الله هذه الآية ... ومعنى الآية الكريمة : « أن بعضهم من بعض في النصرة والدين والموالات » [مجمع البيان ٢ : ٩١٤ ، انتشارات ناصر خسرو ، طهران] .

واعتبر رسول الله النساء والرجال «شقائق» ، وقد تَكَرَّرَت هذه الكلمة في حديث رسول الله ﷺ . ففي الحديث عن رسول الله ﷺ : «إِنَّمَا النِّسَاءُ شَقَائِقُ الرِّجَالِ» ، و«إِنَّمَا هُنَّ شَقَائِقُ الرِّجَالِ» ، و«إِنَّ النِّسَاءَ شَقَائِقُ الرِّجَالِ» [السنن الكبرى (للبيهقي) ١ : ١٦٨ كنز العمال ١٦ : ٤٨٢ ، عن كتاب المرأة والثقافة الدينية (لمهدي مهريزي) : ٢٢] .

ومعنى «الشقائق» : أنهن نظيرات للرجال في كل الخصال والقيم الإنسانية كافة ، إلا ما لا بد فيه من الاختلاف ليتكامل به الجنسنان .

ويصف الإمام الصادق عليه السلام المرأة المؤمنة التي إذا أنفقت أنفقت بمعروف وإن أمسكت أمسكت بمعروف ، بأنها من عَمَالِ الله : «فتلك عامل (عاملة ظ) من عَمَالِ الله ، وعامل الله لا يخيب ولا يندم» [وسائل الشيعة ١٤ : ١٥ ، ح ٦] .

وجاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال : لي زوجة ، إذا دخلتُ تَلَقَّتْنِي ، وإذا خرجتُ شَيَّعْتَنِي ، وإذا رأَتْنِي مهموماً قالت لي : ما يهكم ؟ إن كنت تهتم للرزق فقد تكفل لك به غيرك ، وإن كنت تهتم لأمر آخرتك فزادك الله همًا . فقال رسول الله ﷺ : «إِنَّ اللَّهَ عَمَلًا ، وهذه من عَمَالِهِ ، لها نصف أجر شهيد» [وسائل الشيعة ١٤ : ١٧ ، ح ١٤] .

(١٠٣) عوالي اللآلي ١ : ٢٨٩ .

(١٠٤) نهج البلاغة (تحقيق صبحي الصالح) ، الخطبة ٨٠ : ١٠٦ .

(١٠٥) راجع مجمع البيان ٢ : ٢٧٥ .

(١٠٦) بحار الأنوار ٧٨ : ٦ ، ح ٥٨ .

(١٠٧) وسائل الشيعة ١٢ : ٥ ، ح ١ .

(١٠٨) المصدر السابق ٦ : ٣ ، ح ٣ .

- (١٠٩) المصدر السابق : ح ٤ .
(١١٠) بحار الأنوار ٧٨ : ٦ ، ح ٥٧ .
(١١١) نهج البلاغة (تحقيق صبحي الصالح) : ٤٠٥ ، بحار الأنوار ٧٧ : ٢١٣ .
(١١٢) كنز العمال ١٦ : ١٨٣ .
(١١٣) بحار الأنوار ١٠٠ : ٢٥٣ .
(١١٤) المصدر السابق ٧٥ : ١٠٠ .
(١١٥) ميزان الحكمة ٢ : ١٥٢٦ ، ح ٩٨٨٢ .
(١١٦) المصدر السابق .
(١١٧) راجع الكامل (لابن الأثير) ٢ : ٢٠٥ .
(١١٨) المصنف ٦ : ١٤١ .

بطاقات الائتمان (الإقراض)

التكليف الشرعي لبطاقة الائتمان في صورتها الأصلية
والعلاقات بين أطرافها

□ الأستاذ الشيخ حسن الجواهري

تعريف بطاقة الائتمان :

هي عبارة عن بطاقة يصدرها بنك أو مؤسسة يُجعل صاحبها متمكناً من الحصول على السلع أو الخدمات من دون دفع مال مباشر، ويكون تسديد أثمان هذه الخدمات :

إمّا بسحب ثمنها من رصيده في البنك أو المؤسسة إن كان له رصيد هناك .

أو بقرض يدفعه مصدرّ البطاقة لحاملها ويدفعه المصدرّ إلى بائع السلع أو الخدمات ، ثمّ يقوم بتسديده حامل البطاقة في مدة معينة . وفي حالة إخلاله بالتسديد في المدة المعينة تُحسب عليه فوائد تأخير، وفي حالة اختيار حامل البطاقة تسديد دينه على شكل أقساط فتُحسب عليه فوائد أيضاً .

ويحسم مصدرّ البطاقة عمولة من ثمن السلع أو الخدمات قبل أن يضع الثمن في حساب التاجر في جميع الصور المتقدمة .

ومن هذا التعريف للبطاقة الائتمانية (الإقراضية) يتضح :

١ - أنَّ المحرّم من هذه الصور هو ما كان فيه ربا - كما في حالة تأخير حامل البطاقة عن التسديد في الوقت المحدد - وكذا في حالة اختياره من أول الأمر التسديد على شكل أقساط ربوية للدائن الذي هو مصدر البطاقة ^(١).

أمّا الصورة المحللة فهي صورة كون التسديد للثمن من رصيد حامل البطاقة لدى البنك، وكذا في صورة تسديد حامل البطاقة لدينه في الوقت المحدد عند البعض ^(٢).

٢ - إنَّ العمولة التي يأخذها مصدر البطاقة من التاجر تكون في مقابل الخدمات التي يقدّمها مصدر البطاقة، مثل إيجاد عملاء جيدين للتاجر، فهي أجرة سمسرة يستحقها مصدر البطاقة، أو تكون أجرة على وكالة قبض استحقاق قيمة المبيعات للتاجر ووضعها في حسابه، وإرجاع قيمة البضائع المعادة وخصمها من حسابه عند تبين أنَّ البضاعة غير مرغوبة أو أنَّ السندات غير صحيحة، أو تكون أجرة على الأمرين معاً من تقديم خدمات وأجرة على الوكالة.

٣ - ثمَّ إنَّ الصور المحرّمة في بطاقات الائتمان (الإقراض) لو أقدم عليها المكلف، فهو وإن كان قد اقتصّر إثماً إلاَّ أنَّ المعاملات التي قامت بهذه البطاقة هل تكون باطلة؟

اختلف الفقهاء في ذلك :

فذهب المالكية والشافعية إلى بطلان العقد لوجود الشرط الربوي الباطل والمحرّم. ولكن ذهب الحنفية والحنابلة إلى فساد الشرط دون فساد المعاملة ^(٣).

وقد اختلف علماء الإمامية أيضاً على قولين، والصحيح هو: أنَّ الشرط

الربوي في عقد بطاقة الائتمان هو شرط فاسد؛ للنهي عنه، إلا أنه لا يخلّ بشرائط العقد، فإذا كانت شرائط العقد في بطاقة الائتمان متوفرة فالعقد صحيح، إلا أنّ الشرط الربوي فاسد ومنهي عنه، وهو لا يؤثر على صحة العقد في بطاقة الائتمان.

ومما يمكن أن يكون دليلاً أيضاً على صحة العقد مع بطلان الشرط للزيادة الربوية فقط: صحيحة أبان عن محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام، إذ سُئل عن الرجل يكون عليه دين إلى أجل مسمى، فيأتيه غريمه فيقول: أنقديني من الذي لي كذا وكذا؛ أضع لك بقيته، أو يقول: أنقديني بعضاً وأمدّ لك في الأجل فيما بقي؟ فقال الإمام عليه السلام: «لا أرى به بأساً ما لم يزد على رأس ماله شيئاً؛ يقول الله عزّ وجل: ﴿فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾» (٤). فالإمام عليه السلام لا يرى به بأساً ما لم يزد على رأس ماله شيئاً، فكأنّ الزيادة على رأس المال هي التي يكون فيها البأس.

أقول:

٤ - ثمّ إنّ المهم في البحث هو تكييف هذه البطاقات من الناحية الشرعية، فنقول: توجد في هذه البطاقات ثلاث علاقات (أو ثلاثة عقود):

أ - علاقة (عقد) بين مصدرّ البطاقة وحاملها.

ب - علاقة (عقد) بين مصدرّ البطاقة ومعتمدها (التاجر).

ج - علاقة (عقد) بين حامل البطاقة ومعتمدها (التاجر).

والسؤال هنا: هل هذه العلاقات الثلاثة مترابطة أو مستقلة؟

اختلف الفقه الوضعي في ذلك، فذهب القانون الإنجليزي إلى أنّ هذه الاتفاقات الثلاثة هي عبارة عن عقود ثلاثة منفصلة لدى استعمال البطاقة، كل واحد من الأطراف الثلاثة طرف في عقدين من العقود الثلاث ولا يكون طرفاً في

العقد الثالث. وذهب القانون الأمريكي إلى كون هذه العلاقات الثلاثة تعدّ عقداً واحداً يتكوّن من ثلاثة أطراف؛ فإنّ الشخص الذي يكون طرفاً رئيسياً في معاملة مالية يكون وكيلاً لطرف آخر في نفس تلك المعاملة، فالبنك الذي عقد عقداً مع حامل البطاقة وعقد عقداً مع التاجر يكون وكيلاً عن حامل البطاقة وعن التاجر في المعاملة الثالثة التي تقع بين حامل البطاقة والتاجر، فليست العلاقات الثلاث منفصلة عن بعضها، وهكذا الأطراف الأخرى.

أقول: إنّ هذه العقود الثلاثة لما كانت غايتها واحدة - وهي حصول المعاملة في الخارج واستفادة حامل البطاقة والتاجر والمصدّر - فهي دليل على أنّ العقود الثلاثة مترابطة، لا يمكن الفصل بينها بإيجاد بيع بالبطاقة من دون قرض ومن دون فائدة للتاجر ولمصدّر البطاقة.

وعلى كلّ حال، لابدّ لنا من دراسة هذه العقود الثلاثة في الفقه الإسلامي في صورتين:

الأولى: إذا لم يكن لحامل البطاقة رصيد في البنك ويستخدم البطاقة لصالحه، وتسمى البطاقة «بطاقة الائتمان غير المغطاة».

الثانية: إذا كان لحامل البطاقة رصيد في البنك ويستخدم البطاقة في حدود رصيده البنكي، وتسمى البطاقة «بطاقة الائتمان المغطاة».

الصورة الأولى (إذا لم يكن لحامل البطاقة رصيد في البنك):

وفي هذه الصورة يكون عقد البطاقات البنكية - باستثناء بطاقة التجزئة - عبارة عن عقد جديد تتعد فيه الأطراف والالتزامات؛ لأنّ استعمال البطاقة في هذه الحالة بعد استلامها من مصدّرها يعني وجود علاقات ثلاث.

ويمكن تكيف هذه العلاقات الثلاث بتكييفين صحيحين:

الأول: التكيف بالقرض الذي هو أهم العلاقات الثلاث.

الثاني: التكيف بالضمان.

أما التكيف الأول (التكيف بعقد الإقراض): فيتضح بتوضيح العلاقات الثلاثة، وهي:

١ - علاقة بين مصدر البطاقة وحاملها: وهي علاقة اقتراض، حيث يكون البنك المصدر للبطاقة مقرضاً ويكون حامل البطاقة مقترضاً؛ بمعنى أنَّ البنك قد وافق على إقراض حامل البطاقة مقداراً معيناً من المال عند استخدامه للبطاقة، وهذا إيجاب منه، وقد حصل القبول من قبل حامل البطاقة باستخدامه لها فيتحقق القرض وإن لم يقبضه المقرض.

ثمَّ إنَّ مسؤولية المصدر للبطاقة تجاه حاملها تكون بالوفاء بالالتزامات المالية لحامل البطاقة، فيقوم بتسديد ديونه حسب المتفق عليه.

وتكون مسؤولية حامل البطاقة هي الالتزام بالعقد، ومن أهم مسؤولياته تسديد القرض حسب المتفق عليه.

٢ - وهناك علاقة بين البنك المصدر للبطاقة والمعتمد لها: فإنَّ المعتمد للبطاقة (التاجر) قد التزم أن يتعامل مع البطاقة ولا يستلم النقد من حاملها، بل يُسجل البنك الثمن في حساب التاجر بعد وصول قسيمة البيع أو قسيمة تقديم الخدمات، فليس البيع هنا ديناً، بل هو بيع حالَّ يُسَلَّم الثمن إلى حساب التاجر بعد إتمام الإجراءات القانونية.

أقول: والظاهر أنَّ الحقيقة في علاقة التاجر بمصدر البطاقة هي كون البنك وكيلاً عن التاجر في تسجيل الثمن في حسابه بعد إتمام الإجراءات والتأكد من صلاحية البطاقة وإتمام العقد حسب الاتفاق، كما يكون البنك وكيلاً عنه في السحب من حسابه عند وصول قسيمة استرجاع البضاعة نتيجة عدم مرغوبيتها أو كون المستندات غير صحيحة، ووضع الثمن مرّة ثانية في حساب حامل البطاقة.

٣ - وهناك علاقة أخرى بين البنك والتاجر: وهي الاستفادة البنك من قيمة المبيعات بنسبة تتراوح بين ١٪ إلى ٥٪، فالبنك عندما تصل إليه سندات المبيعات أو سندات تقديم الخدمات لحامل البطاقة يقوم فوراً بتسجيل المبلغ في حساب التاجر مخصصاً منه مقدار معين حسب الاتفاق المسبق مع التاجر، ويكون هذا عبارة عن عمولة الخدمات التي قدمها للتاجر بإرسال زبائن جيدين ومضمونين، أو قل هي عمولة على ترويج التعامل مع التاجر بإرسال الزبائن له وتسهيل تحصيل قيمة البضاعة^(٥).

وعلى هذا، ستكون هذه العمولة عبارة عن أجرة سمسرة قام بها البنك المصدر للبطاقة.

وهناك علاقة التاجر بحامل البطاقة: وهي علاقة بائع بمشتري، أو علاقة حاصل على الخدمات من مقدمها، فيحوّل حامل البطاقة التاجر على البنك في استلام ما يقابل سلعه أو خدماته من البنك، وتنتهي مسؤولية حامل البطاقة حين قبول التاجر لبطاقته، ومعنى ذلك أنّ التاجر قبل أن يُستلم ثمن مبيعاته أو أجر خدماته من مصدر البطاقة. وعلى هذا، فليس للتاجر الحق بالرجوع على حامل البطاقة (المقترض) إلا في صورة واحدة، وهي صورة اشتراط التاجر الرجوع على حامل البطاقة (إذا أخفق في الحصول على الثمن من قبل البنك) في متن العقد.

أقول: بناءً على ما تقدم، فعقد البطاقات البنكية - باستثناء بطاقة التجزئة - هو عبارة عن عقد بيع أو إجارة، وعقد قرض، وعقد وكالة، تحصل كلها نتيجة استخدام البطاقات البنكية خارجاً، فهي عقود ثلاثة مترابطة:

فالبنك: مقرض لحامل البطاقة بعد وقوع العقد، ووكيل عن حامل البطاقة في إبراء ما في ذمته من العقد، ووكيل من قبل التاجر في تسجيل الثمن في حسابه.

والتاجر: بائع لحامل البطاقة، وموكل للبنك في وضع الثمن في حسابه أو في سحب ثمن البضاعة عند إرجاعها في صورة عدم مرغوبيتها أو ثبوت أن السندات غير صحيحة.

وحامل البطاقة: مقترض من البنك، وموكل له في تسديد ما في ذمته عند استخدام البطاقة.

ولا يمانع الفقه الإسلامي من كون طرف واحد في عقدٍ متعدد الالتزام بأن يكون مقرضاً لفرد ووكيلاً عن آخر.

ولكن هنا نقول:

إنَّ عقد القرض من البنك إنما يكون صحيحاً إذا قبلنا أن تكون الشخصية الحقوقية مالكة ومقرضة، وقبلنا إنَّ شرط الربا عند التسديد للقرض على أقساطٍ تزيد على المقدار المقترض يُبطل الشرط دون العقد، وكذا شرط الزيادة على المقدار المقترض إن تأخر حامل البطاقة عن التسديد في الوقت المحدد له ويبطل الشرط دون العقد.

أما بطاقة التجزئة (التي هي أيضاً بطاقة إقراض):

فهي عقد بين اثنين: صاحب المحل والمشتري، حيث يكون صاحب المحل ببيعه سلعه أو خدماته إلى الطرف الآخر دائناً، والآخر مديناً؛ فإن شرط تسديد هذا الدين آخر كل شهر فهو عقد صحيح، وإن شرط التسديد على أقساط مع زيادة على المال المدين به لحقه شرط الربا. وكذا إذا شرط التسديد في آخر الشهر ولكن لو تأخر فتلحقه زيادة ربوية بنسبة معينة لكل شهر، فقد دخل في المعاملة شرط ربا محرّم، ولكن يكون العقد صحيحاً إذا قلنا إنَّ المعاملة لا يُبطلها الشرط الفاسد.

وأما التكييف الثاني (التكييف بعقد الضمان):

فيتضح بتوضيح العلاقات الثلاث:

١ - فإنَّ حامل البطاقة إذا اشترى ببطاقته سلعةً أو حصل على خدمات ولم يكن له رصيد في البنك، فإنَّ البنك وبحسب الاتفاق مع حامل البطاقة سيكون ضامناً لحامل البطاقة في تسديد قيمة ما اشتراه من التاجر، وسيكون حامل البطاقة مضموناً، وثمان المشتريات مضموناً به، والتاجر مضموناً له، حيث ينصُّ عقد البطاقات الائتمانية (الإقراضية) على «أنَّ البنك موافق على قبول سندات البيع ودفع قيمتها للتاجر دون تراجع فيما عدا حالات معيّنة». ولعلَّ الحالات المعيّنة هي ثبوت عدم صحة السندات أو كون السلع معيبة مثلاً.

ثمَّ يقوم البنك بالوكالة عن حامل البطاقة بتسديد ديونه بعد تسلّم السندات التي تدلّ على شرائه سلعة أو استفادته من الخدمات.

٢ - وعلاقة البنك بالتاجر هي علاقة ضامن بمضمون له، وسيكون وكيلاً عنه في وضع المبلغ في حساب التاجر وكالةً عنه في سحب الثمن إذا وصلت إليه قسيمة استرجاع البضاعة، ووكيلاً عنه في خصم المقدار المتفق عليه كعمولة للبنك على تقديم الخدمات للتاجر، أو وكيلاً عنه في أخذ أجر الوكالة التي يقوم بها البنك لمصلحة التاجر، وهذه الوكالة كما تكون للتاجر تكون لحامل البطاقة، حيث يكون البنك وكيلاً عنه في تسديد ما في ذمته إلى التاجر.

أقول: إنَّ الضمان في الفقه الإسلامي يكون على ثلاثة أنحاء:

الأوّل: نقل ما في ذمّة المدين إلى ذمّة الضامن، وهو الضمان المعاملي (العقدي) الذي يتكفل ضمان نفس الدين.

الثاني: ضمّ ذمّة المدين إلى ذمّة الضامن، فيكون زيادة وثيقة.

الثالث: أن يتعهد إنسان بأداء دين زيد إليه، أو يتعهد بأداء الثمن إلى البائع.

وهذا المعنى العقلاني للضمان يتصوّر في الديون وغيرها، كالأعيان الخارجية.

والفرق بين هذه المعاني الثلاثة للضمان يتّضح إذا علمنا أنّ الضمان بالمعنى الأول هو قد تكفل ضمان نفس الدين، فانتقل من ذمّة المدين إلى الضامن.

أمّا المعنى الثاني: فإنّ الضامن يجعل نفسه مسؤولاً عن نفس المبلغ الذي يكون المدين مسؤولاً عنه على نحو ضمّ مسؤولية إلى مسؤولية؛ ولذا يكون الضمان هنا زيادة وثيقة، فيتمكن الدائن من الرجوع على المدين الأصلي، كما يمكنه الرجوع على الضامن الذي جعل نفسه أيضاً مسؤولاً عن الدين.

أمّا المعنى الثالث للضمان: فهو أن يتعهد إنسان بوصول الحقّ إلى صاحبه، سواء كان الحقّ ديناً أو عيناً أو كلياً في الذمّة حالاً، وهذا الضمان ليس ضماناً لنفس الحقّ بدلاً عمّن عليه الحقّ أو منضمّاً إلى من عليه الحقّ، بل هو ضمان لأداء الحقّ إلى صاحبه مع بقاء الحقّ على من عليه الحقّ متحملاً لمسؤوليته، فمن عليه الحقّ يكون مسؤولاً عن الحقّ، وأمّا الضامن فهو مسؤول عن أداء الحقّ وإيصاله إلى من له الحقّ؛ أي إنّ الضامن مسؤول عن خروج من عليه الحقّ عن مسؤوليته وتفرّغ ذمّته عما عليها من الحقّ الحالّ، وحينئذٍ، إذا امتنع من عليه الحقّ فيجب على الضامن أداء الحقّ؛ لأنّ الحقّ قد تلف على صاحب الحقّ بامتناع من عليه الحقّ من الدفع، فتشتغل ذمّة الضامن في هذا الوقت بقيمة أداء الحقّ التي هي قيمة الحقّ ليس إلّا.

وهذا المعنى الثالث للضمان صحيح شرعاً؛ بالارتكاز العقلائي، ولعموم ﴿أوفوا بالعقود﴾.

والضمان هنا لا يمكن مقابله بالمال لأنّه من أعمال البرّ والمعروف، ويرجع الضامن بما دفعه عن المضمون عنه، فهو في حقيقته قرض للمضمون عنه قد دفعه بإجازته إلى المضمون له، فإذا أخذ عليه أجراً وجعلاً فقد صار قرضاً جرّ نفعاً فيكون ربا. بالإضافة إلى أن الجعل إنّما يكون على الأعمال

القابلة لمقابلتها بالمال، بينما الضامن بنفسه لا يقابل بالمال والذي يقابل بالمال، هو ما دفعه الضامن إلى المضمون له .

ولكن هنا نقول: هل يصح ضمان ما سيثبت في ذمة حامل البطاقة ؟ فإنَّ الديون على حامل البطاقة غير موجودة عند عقد ضمان البنك لما يشتريه حامل البطاقة، فهل يصح ضمان ما سيحصل في المستقبل ؟

والجواب: إنَّ الإمام الشافعي لم يوافق على ضمان ما سيثبت في الذمة ؛ لأنَّ الضمان وثيقة فلا يتقدم على الحقِّ، وهو ما سيثبت في الذمة .

ولكن الصحيح هو صحة ضمان ما سيحصل في المستقبل ؛ لأنَّ الضمان هو حكم اعتباري، والاعتبار خفيف المؤونة فلا يتقيد بأن يكون لما هو ثابت، بل يجوز أن يكون لما سيوجد. وقد وجدت أمثلة في الشريعة الإسلامية لعكس الضمان ؛ وهو التبرُّؤ من الخطأ الذي سيحدث في المستقبل عند إجراء العملية للمريض، وهذا أمر مشترك في الاستحالة عند الفلاسفة ؛ فإنَّه إسقاط لما لم يوجد، فإذا صحَّ هذا في الفقه فيصح ضمان ما سيوجد أيضاً من ثمن السلعة التي ستباع ببطاقة الائتمان .

ثم إنَّ المطالب بقيمة المبيعات أو الخدمات هو البنك ؛ حيث إنَّ التاجر لا يبيع بضاعة على من لا يعرفه وليس له مال لولا أنَّ مصدرَّ البطاقة شرط له تسليم الثمن، ولهذا فإنَّ التاجر إذا أرجعت عليه بضاعته فهو لا يُسلم الثمن إلى حامل البطاقة، بل يُبلغ البنك بذلك ليسحب الثمن من حساب التاجر .

٣ - كما أنَّ علاقة التاجر بحامل البطاقة هي علاقة بائع بمشتري، أو علاقة تقديم الخدمات لطلبها .

والخلاصة: إنَّ هذا العقد الذي حصل ببطاقة الائتمان (الإقراض) قد تكوَّن من عقود متعددة، هي:

١ - عقد بيع أو إجارة حصل بين حامل البطاقة والتاجر .

٢ - عقد ضمان من قبل البنك للتاجر لما سيحدث في المستقبل من عقود حامل البطاقة، فيسدد ما في ذمة حامل البطاقة عند استعماله لها .

ولكن نقول هنا أيضاً :

إنَّ صحّة ضمان البنك لحامل البطاقة متوقفة على قبول أن تكون هذه الشخصية الحقوقية ضامنة، وأن يكون شرط الربا مفسداً للشرط دون العقد .
الصورة الثانية (إذا كان لحامل البطاقة رصيد لدى البنك) :

وهنا تكون العلاقات الثلاث بين مصدر البطاقة ومعتمدها وحاملها لها تكييف آخر، وهو التكييف بالوكالة في التسديد (حوالة) .

وتوضيح ذلك : إذا استعمل حامل البطاقة في هذه الصورة بطاقته في شراء سلع أو حصول على الخدمات، فقد حصلت عدّة عقود، هي :

١ - عقد بين حامل البطاقة والتاجر، وهو عقد بيع أو حصول على منفعة .

٢ - عقد كفالة بالمال من قبل مصدر البطاقة للتاجر .

٣ - عقد حوالة من قبل حامل البطاقة على البنك لتسديد الثمن إلى التاجر .

٤ - عقد وكالة للبنك من قبل التاجر في أخذ الثمن من حامل البطاقة وتسجيله في حسابه البنكي بعد خصم ما اتفقا عليه كعمولة للبنك نتيجة تقديم خدماته، أو أجر الوكالة التي يقوم بها كخدمة للتاجر في تسجيل الثمن في حسابه أو سحبه من حسابه عند وصول قسيمة إرجاع البضاعة لعدم مرغوبيتها أو ثبوت عدم صحة السندات المقدمة للبنك .

أقول : إنَّ صحة الوكالة بتسديد الدين هنا متوقفة على صحة أن تكون الشخصية الحقوقية وكيلة في التسديد لما في ذمة حامل البطاقة .

ولكن نُقل هنا عن الحنفية بطلان الضمان (الكفالة بالمال) والوكالة في شخص واحد، وغُلل في النص التالي: «(وبطل توكيله الكفيل بماله) معناه: إذا كان لرجل دين على رجل وكفل به رجل، فوكل الطالب الكفيل بقبض ذلك الدين من الذي عليه الأصل، لم يصح التوكيل، لأنَّ الوكيل؛ هو الذي يعمل لغيره، ولو صححنا هذه الوكالة صار عاملاً لنفسه ساعياً في براءة ذمته، فانعدم الركن، فبطل. ولأنَّ قبول قوله ملازم للوكالة لكونه أميناً، ولو صححناه وجب ألا يُقبل قوله؛ لكونه متهماً فيه بإبراء نفسه» (٦).

أقول: إنَّ وكالة الكفيل بمال الضامن معناها أنَّ الوكيل يسعى للمطالبة بأخذ حقِّ موكله من المدين الأصلي، وهذا معناه أنَّه يعمل لغيره ولا يعمل لنفسه. نعم، عمله لغيره إذا أنجز فهو يلزم براءة ذمته من الضمان (الكفالة بمال)، وهذا ليس معناه أنَّه يعمل لنفسه، فلاحظ.

فاتَّضح أنَّه لا مانع من أن يكون شخص واحد ضامناً للمال ووكيلاً في أحذه ممن عليه المال لوضعه في حساب من له المال.

بطاقة السحب المباشر من الرصيد:

وهذه بطاقة مالية تختلف عن بطاقة الائتمان (الإقراض)؛ لأنها تصدر في حالة وجود رصيد لحاملها في البنك، وتستعمل للسحب المباشر من الرصيد؛ بمعنى أنَّ البنك يعطي للبطاقة صلاحية الشراء أو الحصول على الخدمات في ضوء السندات الموقعة من قبل حاملها، فيسحب البنك من رصيد حاملها ويسدد قيمة المشتريات للتاجر مع خصم نسبة معينة كخدمات قَدَّمها البنك للتاجر في هذه المعاملات.

وقد يسحب حاملها نقداً من البنك بواسطتها.

أقول: إنَّ السحب المباشر للنقد بواسطة البطاقة قد يكون من البنك المصدر

للبطاقة ، وقد يكون من بنك آخر ؛ فإن كان من نفس البنك المصدّر للبطاقة فلا إشكال فيه ، وأمّا إذا كان من بنك آخر ؛ فإن عدّ البنك الآخر -المسحوب منه - أنّ ما أعطاه قرضاً لحين تسديد بنك حامل البطاقة له ويحسب عليه فوائد ، عدّت هذه البطاقة هنا من بطاقات الإقراض ، وتكون المعاملة بها ربوية ؛ لأنّ البنك الآخر قد أقرض حامل البطاقة مع ضمان مصدّرها ، ولكن التسديد إذا تأخر فيحسب البنك الثاني فوائد على القرض الذي أعطاه ، وهو ربا محرّم .

تطبيقات معاصرة لبطاقة الائتمان من بعض البنوك الإسلامية :

أ - نموذج للعلاقة بين مصدّر البطاقة وحاملها :

١ - قد ذكر في شروط وأحكام إصدار بطاقة «الراجحي فيزا» في المادة (٦) : «يتعهد حامل بطاقة «الراجحي فيزا» بتفويض الشركة بخصم جميع الالتزامات المالية المترتبة على استخدام البطاقة على حساب العميل الجاري لدى الشركة أو أي حساب جارٍ آخر يخصّه لدى الشركة دون الرجوع إليه ، وأن يكون استخدامه للبطاقة باعتبارها وسيلة دفع غير نقدي ، وعدم تجاوز الحدّ المصرّح له باستخدام البطاقة . ويعتبر هذا التفويض تفويضاً مطلقاً متجدداً من العميل للشركة» .

أقول : إنّ العبارة المتقدمة لم تكن كافية لجعل البنك وكلياً عن حامل البطاقة في خصم التزاماته المالية المترتبة على استخدام البطاقة من حساب العميل الجاري لدى الشركة ؛ لأنّ العبارة لم تكن بمعنى التفويض ، بل تعهد بأن يفوّض ، إلّا أنّه فوّض أم لا فهذا غير موجود في النصّ ، بل الصحيح أن يقول : «أنا حامل البطاقة تعهدتُ بتفويض الشركة ...» ؛ لأنّ الوكالة يجب أن تكون منجّزة بالفعل الماضي ، أو الحاضر «أتعهد» ، لا بالفعل المضارع المتضمن معنى أنه سيفوّض وسيوكل في المستقبل .

نعم ، المقصود هو التعهد الفعلي ، إلّا أنّ العبارة قاصرة عن ذلك .

٢ - ذكر في شروط إصدار البطاقات من البنك الأهلي التجاري (السعودي) في المادة (٨): «يصدر البنك كشف حساب شهري يرسله إلى حامل البطاقة خلال منتصف كل شهر ميلادي، ويخصم المبالغ من حساب العميل في أول الشهر الميلادي التالي حسب تحديد أسلوب السداد...».

وفي المادة (١٠): «يحتفظ البنك بحقه في استخدام أي حساب لديه يخص حامل البطاقة لتسوية رصيد حساب البطاقة المدين المستحق بعد (٩٠) يوماً من تاريخ آخر سداد».

٣ - وذكر في شروط بطاقات «فيزا» و «ماستر كارد» من بنك القاهرة السعودي في المادة (٢) التي نصّت على ما يلي: «تصدر البطاقة كبطاقة تسديد بالخصم ذات حدود شهرية محددة سلفاً للمطلوبات التراكمية الجارية، وسوف يتم خصم الفواتير والإيصالات التي تتم بموجبها المشتريات والسحوبات النقدية من الحساب الجاري الصادر عليه البطاقة بمجرد استلامها من قبل البنك. وفضلاً عن ذلك، للبنك الحق في الخصم مباشرة من هذا الحساب عن أي رسوم أو عمولات أو مطلوبات مترتبة على إصدار واستخدام البطاقة، وسيقوم البنك في فترات منتظمة بتحويل رصيد البطاقة إلى الحساب الجاري لحامل البطاقة، وتحديد الحدود المحددة سلفاً للبطاقة» (٧).

أقول:

١ - يفهم من العبارات المتقدمة أنّ البنك جُعِلَ وكيلاً عن حامل البطاقة في دفع قيمة مشترياته، وهو وكيل مطلق كما صُرح به في بعض اتفاقيات البنوك.

٢ - هذه الوكالة صحيحة إذا قبلنا التوكيل للشخصية الحقوقية وكان الفعل قابلاً للنياية، كما في تسديد ديون حامل البطاقة المستفادة من استخدامها.

٣ - إنّ العبارات المتقدمة كلّها تشير إلى وجود رصيد في البنك لحامل

البطاقة ، وبهذا لا تكون العلاقة بين مصدر البطاقة وحاملها إلا علاقة وكالة البنك عن حامل البطاقة في السداد ، أو حوالة حامل البطاقة على البنك بعد توقيعه قسيمة البيع أو الخدمة ، وتكون الحوالة هنا هي حوالة على المدين ، وهي حوالة صحيحة بلا إشكال .

ولكن هناك حالات أخرى ؛ وهي ما إذا لم يكن لحامل البطاقة رصيد في البنك (البطاقة غير المغطاة) ، وقد استخدم البطاقة في شراء سلع أو حصول على الخدمات ، فماذا ستكون العلاقة بين المصدر والحامل للبطاقة ؟

والجواب : إنها علاقة مقرض وهو البنك بمقتضى وهو حامل البطاقة ، ولهذه العلاقة أحكامها الخاصة في عدم جواز أخذ البنك زيادة على ما أقرضه لحامل البطاقة ثم سدده إلى صاحب الحق المتعامل مع حامل البطاقة .

وقد تكون العلاقة علاقة ضمان لحامل البطاقة لما ثبت في ذمته من ديون عند استخدام البطاقة ، وهذا راجع إلى بحث صحة ضمان ما لم يثبت عند عقد الضمان .

وقد تكون العلاقة علاقة حوالة من قبل حامل البطاقة على البنك ، ولكنها متوقفة على صحة الحوالة على البريء ، ولكن بما أن البنك قد صرح بأنه يقبل هذه الحوالة إذا كانت في حدود المتفق عليه مع البنك ، فمعنى ذلك أن مصدر البطاقة قد ضمن حاملها عند استعمالها في حدود المتفق عليه معه .

ب - نموذج للعلاقة بين مصدر البطاقة والتاجر :

ذكر بنك القاهرة السعودي شروط الشراء وتسديد الحسابات والمصاريف في المادة رقم (٢) التي نصّت على ما يلي : « يقدم التاجر إلى البنك كشفاً رسمياً بالحسابات والمصاريف الناتجة عن هذه العمليات طبقاً لشروط الاتفاقية ، وبعد اعتمادها من البنك تعتبر أنها مبيعة ومنقولة إليه ، ويتم قيد

كامل قيمة الكشف لحساب التاجر ناقصاً الخصم المتفق عليه - كما هو مبين فيما بعد - خلال خمسة عشر يوماً من تاريخ تقديم قسائم البيع للبنك .

وفي المادة (٨) بالنسبة لقسائم قيد السلع المعادة والتعديلات، نصّت المادة: «في حالة موافقة التاجر على إعادة ثمن سلع مبيعة أو جزء منه إلى حامل البطاقة، يترتب عليه إصدار قسيمة قيد بالحساب على النموذج المزود به من قبل البنك، وطبعها طبقاً لتعليمات البنك الواردة إليه، وتسلم نسخة منها إلى حامل البطاقة ونسخة إلى البنك .

ويقوم البنك بإعادة المبلغ المستحق لحامل البطاقة، وذلك بقيد القيمة لحسابه وخصم نفس المبلغ من حساب التاجر، على أن يتم تعديل الخصم (إذا وجد) الذي يكون التاجر قد دفعه بشأن هذه العملية (كما هو مبين في هذه الاتفاقية)، ولا يجوز للتاجر في أي حال من الأحوال دفع أية مبالغ نقدية لحامل البطاقة مقابل سلع معادة» .

أقول :

١ - في النصّ الأوّل جعل البنك هو المشتري من التاجر لا حامل البطاقة، وهذا خلاف ما هو واقع في الخارج، حيث يقوم حامل البطاقة بالشراء لنفسه، فمن سوارد الاتفاقية بين مصدر البطاقة والتاجر أنّه :

«لابدّ أن يثبت التاجر بيع البضاعة لحامل البطاقة، وذلك بإحضار سند البيع الذي رُود به من قبل مصدر البطاقة...» ^(٨) .

وقد قال مستر ملت جي (Millet J.): «تنشأ ثلاثة عقود منفصلة لدى استعمال البطاقة تظهر في ساحة العمل: الأوّل: عقد البيع بين التاجر وحامل البطاقة...» ^(٩) . وهذا واضح جداً من قرارات إصدار بطاقات الائتمان (الإقراض)، مضافاً إلى أنّ علاقة البنك بحامل البطاقة هي الإقراض أو

الضمان، وليست علاقة مشترٍ بباطع.

٢ - يتّضح من النصّ الأوّل والثاني - باستثناء ما ظاهره أنّ المشتري هو البنك - أنّ البنك وكيل عن التاجر في تسجيل الثمن في حساب التاجر مخصوماً منه العمولة التي تكون للبنك مقابل خدماته لتحصيل مستحقات التاجر وتقديم خدمات له، منها تقديم زبائن جديدين يتعاملون مع التاجر، فيُحسب ما يأخذه البنك عمولة على خدماته وسمسرتة.

وكذلك يكون البنك وكيلاً عن التاجر في إرجاع ثمن البضاعة إذا قبل التاجر استردادها.

٣ - هذه الوكالة صحيحة إذا قبلنا صحة توكيل الشخصية الحقوقية.

٤ - تشير النصوص إلى وجود حساب لدى حامل البطاقة يُخصم منه القيمة لحساب التاجر، وتعاد القيمة لحساب حامل البطاقة إذا أُرجعت البضاعة إلى التاجر بتوافق بينهما.

ولكن هناك حالات أخرى، كما إذا لم يكن لحامل البطاقة رصيد في البنك، فستكون العلاقة بين البنك وبين التاجر هي علاقة ضمان؛ حيث يكون البنك ضامناً للتاجر ما يشتريه حامل البطاقة وما يحصل عليه من خدمات بواسطة البطاقة، وهذا موقوف على صحة ضمان ما لم يوجد وقت عقد الضمان.

وجه لتصحيح استخدام بطاقة الائتمان (الإقراض) وضعاً وتكليفاً:

وجّه سؤال للمرجع الديني السيد علي السيستاني - حفظه الله تعالى - يسأل فيه السائل عن جواز التصرف ببطاقة الائتمان (الإقراض)، وما هو السؤال:

«تقوم بعض البنوك - أهلية أو حكومية أو مشتركة - بإعطاء عملائها بطاقة شراء تسمى «فيزا»، وهذه تتيح لحاملها التسوّق من المحلات والأسواق، ثمّ تصل فاتورة الحساب إلى البنك، فيقوم بخصم المبلغ من حساب العميل إمّا

فوراً أو مقتصراً على فترات، ويحسب في هذه الصورة مبلغ إضافي ٤٪ بعنوان خدمات أو لأجل التقسيط، والسؤال ما يلي:

١ - هل يجوز استلام تلك البطاقات والتعامل بها لصاحب الحساب ولغيره أم لا؟

٢ - هل يجوز ذلك في الصورتين بالخصم النقدي أو بالتقسيط مع ملاحظة زيادة ٤٪؟.

والجواب: «إذا كان لآخذ البطاقة (الائتمانية) رصيد في البنك يغطي ما يشتري به فيعتبر ذلك حوالة منه على البنك، ولا مانع منه، وإذا لم يكن له رصيد فيعتبر ذلك إقراضاً، وهو يتم في البنوك الحكومية والمشاركة بعنوان أخذ مجهول المالك^(١٠) لا بعنوان الاقتراض، ولا يصح في البنوك الأهلية مع الالتزام بدفع الفائدة، إلا أن يكون ذلك بعنوان الجعل من العمل للبنك إزاء أداء دينه».

ومراد السيد السيستاني - حفظه الله تعالى - عدة أمور:

١ - في صورة وجود رصيد لحامل البطاقة في البنك، فإن ما يقوم به من الشراء بالبطاقة مثلاً يكون حوالة على البنك، وهذا واضح.

٢ - وأما إذا لم يكن لحامل البطاقة رصيد في البنك، فيكون شراؤه بالبطاقة ودفع البنك للثمن عبارة عن إقراض البنك لحامل البطاقة، إلا أن البنك ما دام حكومياً والحكومة^(١١) - حسب رأيه - ليست مالكة للأموال العامة، فلا يصدق عنوان الاقتراض للغير.

نعم، الذي يتمكن من التصرف في الأموال العامة هو ولي الأمر (الحاكم الشرعي المبسوط اليد)، فالأموال العامة تحتاج إلى إجازة الحاكم الشرعي حتى يصح التصرف بها، وإذا أجاز الحاكم الشرعي لإنسان التصرف في الأموال

العامة فلا يكون هذا إقراضاً له .

وأما البنك المشترك بين الحكومة وغيرها من الأهالي فالأموال فيه مختلطة ، ويرى أن حكم المال المختلط العام والخاص هو حكم الأموال العامة في الرجوع في التصرف فيها إلى الحاكم الشرعي .

٣ - أما البنوك الأهلية فلا يصح التعاقد معها بأخذ البطاقة من البنك ولا التعامل بها مع الالتزام بدفع الفائدة ؛ لأنه ربا محرّم .

٤ - نعم ، يصح التعاقد مع البنك والتعامل بالبطاقة إذا كان دفع ٤ ٪ من قبل حامل البطاقة للبنك بعنوان الجعالة من العميل للبنك إزاء أداء دينه للتاجر .

فيدعى هنا أن المشكلة قد انحلت ، وذلك :

أما البنوك الحكومية والمشاركة فلا يُعلم ملكية أحد للمال الخارجي ؛ فلا يصح الإقراض ؛ لأنّ الإقراض متوقف على ملكية المال . نعم ، للحاكم الشرعي الإجازة في التصرف فيه ، فتؤخذ بإذن الحاكم الشرعي ، وإن كانت البنوك في البلاد غير الإسلامية وكذا الإسلامية التي لا تطبق الشريعة تجبرهم على إرجاع المال المأخوذ منها مع الربا ، وهذا أمر آخر لا ربط له بصحة تصرفات حامل البطاقة من الناحية التكليفية والوضعية .

وأما إذا كان البنك أهلياً فيصدق القرض لمن يستعمل البطاقة الائتمانية الخالية من الرصيد ، إلّا أنّ المشكلة حُلّت بجعل حامل البطاقة جعالة لمن يسدد دينه للدائن (التاجر) ، وبهذا سيكون تصرف حامل البطاقة جائزاً من الناحية التكليفية والوضعية .

أقول: إنّ هذه الفتوى لا تحلّ لنا المشكلة وهي جواز التعامل ببطاقة الائتمان (الإقراض) ؛ وصحة المعاملات الناشئة من استعمالها إذا كانت البطاقة غير مغطاة ؛ وذلك لأنّ الفتوى تعتمد على أمرين مهمين :

الأول: إنَّ المال الموجود في البنوك الحكومية غير مملوك لها؛ لأنَّه لا دليل على تملُّك هذه الشخصيات الحقوقية للمال، كما لا دليل على صحَّة تملك الحكومات التي هي شخصيات حقوقية للمال رغم تعقل ملكية بعض الشخصيات الحقوقية للمال، كملكية الفقراء للزكاة، وملكية المسجد، والكعبة، وبيت مال الحكومة الإسلامية، وبيت مال المسلمين؛ فإنَّ هذه قد دَلَّ الدليل على صحَّة تملكها وأنَّ لها ذمَّة تستقرض وتقرض الآخرين بإجازة المتولي عليها. إلَّا أنَّ الكلام في الشخصيات الحقوقية مثل البنك والوزارة وأمثالها، فلا يوجد دليل على تملكها المال، وإن كان تملكها للمال معقولاً عند السيد السيستاني - حفظه الله تعالى - وهذا أمر تحقيقه وتنقيحه خارج عن مسألتنا هذه.

الثاني: إنَّ المرجع في هذا المال الموجود في البنوك الحكومية والمشاركة هو الحاكم الشرعي، فيتصرف فيه المكلَّف بإجازة الحاكم وإذنه فقط.

إلَّا أنَّ بعض العلماء يرى أنَّ الحكومة والبنوك الحكومية هي شخصيات حقوقية مالكة، ويرى أنَّ المرجع في المال العام الذي لا يملكه أحد هو الحاكم وإن لم يكن حاكماً شرعياً؛ لأنَّه هو المسؤول عن تنظيم أمور البلاد.

وقد يُجاب: بأنَّ المشكلة قد انحلت على رأي من يرى عدم ملكية الشخصية الحقوقية - كالبنوك الحكومية والمشاركة - وأنَّ التصرف في المال العام يكون بإذن الحاكم الشرعي. وأمَّا البنوك الأهلية فتتحل المشكلة فيها بجعل المدين جعالة لمن يسدّد دينه، فتصح المعاملات تكليفاً ووضعاً.

ولكن مع هذا نقول:

إنَّ السؤال والجواب قد افترضنا أنَّ حامل البطاقة يشتري من التاجر بالدين - أي يكون تسديد الثمن إلى أجل - ثم يقوم البنك بتسديد دين حامل البطاقة ويأخذ الجعل.

وهنا نقول :

إنَّ صحة تعامل الأفراد بالبطاقة الائتمانية يجب أن تنسجم مع مقررات وقوانين البطاقة الائتمانية خارجاً ، وتلك المقررات هي :

١ - لا يوجد دين بين حامل البطاقة والتاجر ؛ حيث إنَّ حامل البطاقة يشتري نقداً على أن يسدد الثمن النقدي مصدراً البطاقة متى ما كُملت المعاملة وأُرسلت السندات إلى البنك المصدّر للبطاقة ؛ لذا لم يكن في هذه المعاملات أجل لتسديد الثمن ، ولهذا لم يجوز القانون للتاجر أن يبيع سلعته إلى حامل البطاقة بسعر أكثر من بيعها بالنقد ؛ إذ يُعتبر هذا نقضاً للاتفاقية من قبل التاجر ، بل صرح القضاء الإنجليزي في قضية بأنَّ الدفع ببطاقة الإقراض مساوٍ تماماً للتسديد النقدي (١٢) .

وقد يُنتصر للسيد السيستاني ؛ حيث يمكننا أن نغيّر عبارته ، فيُجعل الجعالة على سداد ما في الذمة (الكلي) على حامل البطاقة (وإن لم يكن ديناً) ، فيزول هذا الإشكال .

٢ - نعم ، الموجود خارجاً حسب الاتفاق هو إقراض البنك لحامل البطاقة عند تسديد قيمة فواتير استخدام البطاقة ، أو ضمان البنك لما حصل في ذمة حامل البطاقة نتيجة لاستخدامها ، فيدفع البنك قيمة الفواتير لتسديد ما في ذمة حامل البطاقة ، ثم يرجع عليه فيما دفع ، فيحسب عليه فوائد تأخير السداد في وقته المحدد ، أو يحسب عليه فوائد عند رغبة حامل البطاقة في سداد ما عليه مقسّطاً .

إذاً ، ما هو موجود في قوانين بطاقة الائتمان (الإقراض) غير ما هو مفترض في هذه الفتوى في جعل جعالة لمن يسدد الدين للتاجر .

٣ - إنَّ الجعالة التي يجعلها حامل البطاقة لمن يسدد دينه للتاجر - على

فرض صحة أن يكون التاجر دائناً وحامل البطاقة مديناً والبنك هو المسدد لدين حامل البطاقة - هي جعالة على التسديد، أمّا البنك فهو يأخذ فوائد شهرية متكررة حسب تعدد الشهور التي لم يسدد فيها حامل البطاقة دينه، فلو كان هناك جعل من حامل البطاقة يستحقه البنك على سداد دين حامل البطاقة فهو جعل واحد على عمل واحد وهو سداد الدين، لكننا نرى البنك يأخذ الفوائد المتكررة بتعدد الشهور التي يتخلف فيها حامل البطاقة من السداد، وبهذا نعرف أنّ ما يأخذه البنك هو فوائد على التأخير تتكرر بتعدد الشهور، وليس جعلاً من المدين لمن يسدد دينه.

وقد ينتصر للسيد السيستاني هنا بأن يقال: إنّ الجعالة على تسديد الدين شهرية ما دام الدين باقياً ولا يوجد مانع من صحة هذه الجعالة.

٤ - على أنّ الارتكاز العقلاني يقول: إنّ المعاملة التي أقامها حامل البطاقة مع التاجر وإن لم تكن ربوية - إذا قلنا إنّ حامل البطاقة قد اشترى من التاجر نقداً أو بأجل - إلّا أنّ المعاملة بين البنك المقرض لحامل البطاقة قد ابتليت بالربا؛ لأنّ الربا هو كل قرض جرّ نفعاً، وهنا البنك أقرض حامل البطاقة وجعل له حامل البطاقة أجراً، وهذا هو الربا المحرّم.

ولو قيل: بأنّ الأجر لم يكن على القرض بل الأجر على التسديد للتاجر، لما كان هذا القول مقبولاً عرفاً؛ لعدم تفرقة العرف بين أخذ الأجر على عملية الإقراض لنفس المقرض أو أخذ الأجر على عملية تسديد ما في ذمة المقرض مع أخذ نفس مقدار الإقراض أيضاً؛ حيث يرى أنّ عملية الإقراض هنا قد جرّت نفعاً، خصوصاً إذا نظرنا إلى أنّ عملية تسديد ما في ذمة حامل البطاقة لا تستوجب أجراً، وإنّما فرض كذلك كحيلة للتخلص من الحرام صورياً لا واقعياً، فلا فرق بين أن يقول: من أقرضني فله كذا، أو: من سدد ديني فله كذا، إذا كان في تسديد الدين قرض أيضاً.

إذاً، هذه الفتوى لا تصحح العمل ببطاقة الائتمان حسب ما هو موجود من مقرراتها خارجاً؛ إذ من قراراتها: الاشتراط على حامل البطاقة دفع زيادة على تأخير الأداء أو تقسيط الثمن على دفعات، وهذه الزيادة تزداد بتأخير الأداء لمدة أطول، ولا تصحح العمل بالبطاقة من دون محذور الربا حتّى إذا جعل حامل البطاقة لمن سدّد دينه جعلاً؛ فإنّ تسديد الدين هو بنفسه قرض من البنك لحامل البطاقة مع الزيادة للبنك، فوقعنا في الربا أيضاً.

وجه آخر لتصحيح استخدام بطاقة الائتمان وضعاً وتكليفاً:

وهو أن يقدم البنك على منح بطاقة الائتمان غير المغطاة (الذهبية أو الفضية) مع اشتراط فتح حامل البطاقة حساب مضاربة إسلامية في البنك المصدر للبطاقة، فيكون الحدّ الأعلى لبطاقة الائتمان هو مقدار حساب المضاربة الإسلامية، وحينئذٍ عندما يستعمل حامل البطاقة بطاقته الائتمانية يقوم البنك بإقراضه الثمن، والقيام بالتسديد عنه بدون فائدة، ويشترط عليه السداد في فترة معينة، فإن لم يحصل السداد في الفترة المعينة يتمكن البنك من فسخ عقد المضاربة الإسلامية معه، ويأخذ ما قابل القرض من المضاربة مقاصّة للقرض الذي اشترط عليه تسديده في مدة محددة، وبهذا يتمكن البنك من دفع الضرر عن نفسه في حالة عدم دفع دين حامل البطاقة في وقته المحدد، ويحصل على فائدته من منح بطاقة الائتمان؛ من أخذ أجور منح البطاقة، وأجور تجديدها، وأخذ نسبة من ربح التاجر نتيجة تقديم الخدمات له، وهو ما يسمى بأجرة السمسرة. (١٣)

هل يجوز شراء العملات النقدية بالبطاقة الائتمانية؟

والجواب: بناءً على أنّ شرط التقابض في صرف الدنانير بالدرهم الذهبية أو الفضية من ناحية كونها ثمناً - ولا خصوصية للذهب والفضة إلّا الثمنية - فحينئذٍ نقول:

إذا كانت البطاقة مغطاة، وأراد شراء العملات النقدية من نفس البنك المصدر للبطاقة، فهو أمر جائز؛ لحصول شرط الصرف وهو التقابض للثمنين في مجلس عقد الصرف؛ فإنّ البنك المصدر للبطاقة قابض للثمن وحامل البطاقة يقبض العملة النقدية الأخرى منه.

وأما إذا كانت البطاقة الائتمانية غير مغطاة، فهنا يكون شرط صحة الصرف - وهو التقابض في المجلس للثمن والمثمن - غير موجود، فلا تصح هذه العملية الصرفية.

وأما بناءً على أنّ شرط التقابض في صرف الدنانير بالدراهم الذهبية والفضية وإن كان للثمنية، إلّا أنّ الذهب والفضة إذا كانا هما الأساس في الثمنية فإنّ الاقتصاد العالمي يكون مختلفاً عما إذا كانت النقود هي العملات النقدية الورقية، وحينئذٍ نحتمل أنّ الشارع المقدّس عندما اشترط التقابض في صرف الدينار الذهبي بالدرهم الفضي إنّما كان في صورة كون الاقتصاد العالمي قائماً على ثمنية الذهب والفضة. وعليه، فإذا كان نظامنا الاقتصادي قائماً على العملات النقدية الورقية فلا يكون عندنا دليل على اشتراط التقابض في المجلس في عملية الصرف.

فيصح شراء العملات الأجنبية بالبطاقة الائتمانية مغطاة كانت أو غير مغطاة.

خلاصة البحث:

وتتّضح ببيان أمور:

١ - إنّ بطاقة الائتمان غير المغطاة إذا اختار حاملها التسديد على شكل أقساط مع الزيادة الربوية، فلا يجوز إصدارها ولا يجوز التعامل بها. وكذا بطاقات الائتمان التي يأخذ مصدرها فوائد ربوية إذا لم يدفع حاملها قيمة السلعة والخدمة في وقتها المحدد.

٢ - إنَّ الحرمة التكليفية في الصورة السابقة لا تتعارض مع صحة المعاملة إذا أقدم عليها حامل البطاقة عصيائاً ، وكانت جامعة لشروط الصحة ، وقلنا إنَّ الشرط الربوي الفاسد في المعاملة لا يُفسد المعاملة وضعاً .

٣ - أمَّا بطاقات الائتمان التي لا يضع المصدِّر لها زيادة ربوية فهي بطاقات يجوز إصدارها والتعامل بها .

٤ - ما يأخذه البنك من التاجر عمولة على مشتريات العميل يعدّ أجر سمسرة يستحقها البنك لما قدّمه من خدمات للتاجر .

٥ - إذا كانت بطاقة الائتمان غير مغطاة فالعلاقة بين مصدِّر البطاقة والتاجر يمكن أن تكون علاقة مقرّض بمقرّض . ويجب على حامل البطاقة تسديد هذا الدين حسب الاتفاق بعيداً عن الربا ، كما يجب على مصدِّر البطاقة الالتزام بما التزمه لحامل البطاقة من تسديد دينه بواسطة إقراضه .

٦ - وعلاقة مصدِّر البطاقة بالتاجر هي علاقة وكالة ، حيث يسجل البنك القيمة في حساب التاجر بعد خصم حقّ سمسرته منها .

٧ - وأمّا علاقة حامل البطاقة بالتاجر فهي علاقة مشترٍ ببائع ، أو علاقة مقدم الخدمات لطالبها .

٨ - كما يمكن أن تفسّر العلاقة بين مصدِّر البطاقة بحاملها على أساس الضمان ، حيث يكون البنك ضامناً للبنك سداد ثمن السلع أو الخدمات ، وهو ضمان يختلف عن ضمان نقل المال من ذمة إلى ذمة ويختلف عن ضم ذمة إلى ذمة ، بل هو ضمان أداء الحق إلى صاحبه (التاجر) مع بقاء الحقّ على ذمة حامل البطاقة .

٩ - وتكون علاقة البنك بالتاجر هي علاقة ضامن بمضمون له ، حيث يضمن البنك للتاجر وصول حقّه إليه ، وهو ضمان لما سيحدث في الخارج من

عملية بيع التاجر لحامل البطاقة ، ولا بأس به شرعاً واعتباراً ، وإن كان يترتب عليه الإشكال الفلسفي القائل بأنَّ ضمان ما لم يوجد غير معقول ؛ فإنَّ هذا الإشكال صحيح في الوقائع الطبيعية لا الاعتبارية التي نتكلم فيها .

كما يمكن أن تكون العلاقة هنا هي علاقة وكيل مع موكله ؛ فإنَّ التاجر قد وكلَّ البنك في قبض قيمة مبيعاته أو قيمة خدماته وتسجيلها في حساب التاجر البنكي بعد خصم حقِّ سمسرة البنك .

كما يكون البنك أيضاً وكيلاً عن حامل البطاقة في تسديد قيمة المبيعات أو الخدمات للتاجر وكالة عن حامل البطاقة .

١٠ - وتكون علاقة التاجر بحامل البطاقة علاقة بائع بمشتري ، أو علاقة تقديم الخدمات لطالبها أيضاً .

١١ - أمّا إذا كانت البطاقة مغطاة فتكون علاقة مصدر البطاقة بحاملها هي علاقة الحوالة (الوكالة في التسديد) ، حيث يكون حامل البطاقة محيلاً للتاجر على البنك في استلام الثمن .

١٢ - وتكون علاقة البنك بالتاجر هي كفالة البنك للتاجر أداء المال الذي أصبح ثمناً لسلعة أو خدمة ، وكالة من البنك للتاجر في تسديد الثمن في حسابه .

١٣ - وعلاقة حامل البطاقة بالتاجر هي علاقة مشتري ببائع ، أو حاصل على الخدمة مع مقدمها (مستأجر بمؤجر) .

١٤ - أمّا بطاقة السحب المباشر من الرصيد فلا إشكال فيها إذا كان السحب من نفس البنك الذي فيه رصيد لحامل البطاقة ، ولكن إذا كان السحب من بنك آخر وعدّه قرصاً وحسب عليه فوائد لحين وصول ما أقرضه لحامل البطاقة إليه ، هو قرض ربوي محرّم .

١٥ - وجدت تطبيقات معاصرة - كنموذج للعلاقة بين مصدر البطاقة وحاملها - كبطاقة «الراجحي فيزا»، وبطاقات البنك الأهلي التجاري، وبطاقات «فيزا وماستركارد» من بنك القاهرة السعودي، كلها جعلت البنك وكيلاً عن حامل البطاقة في سداد ما للتاجر من قيمة مبيعاته أو أجر خدماته ؛ بمعنى أنّ حامل البطاقة المغطاة قد حوّل التاجر على البنك لأخذ الثمن، والبنك يعمل وكالته في ذلك بعد خصم حق سمسرتة .

١٦ - إنّ صحة كون مصدر البطاقة مقرضاً أو ضامناً أو وكيلاً في سداد ما على حامل البطاقة (كفيل للتاجر بأداء حقّه)، متوقفة على صحة تملك الشخصية الحقوقية، فيمكنها أن تقرض أو تضمن أو تكون وكيلة في أداء حقّ التاجر (وكفيلة للتاجر بأداء حقّه).

١٧ - وكنموذج للعلاقة بين مصدر البطاقة والتاجر ما عمله بنك القاهرة السعودي، حيث اعتبر البنك وكيلاً عن التاجر في تسجيل الثمن في حساب التاجر «بعد سحبه من حساب حامل البطاقة» وبعد خصم حقّ سمسرتة وخدماته. وهذه الوكالة صحيحة إذا قبلنا صحة وكالة الشخصية الحقوقية .

١٨ - ذكر وجه لتصحيح الاستفادة من بطاقة الائتمان باعتبار أنّ الشخصيات الحقوقية - كالبنك - لا تملك فلا يصح لها القرض، فإذا أجاز الحاكم الشرعي أخذ المال منها لتسديد ما حصل عليه من سلع أو خدمات فلا إشكال، وأمّا البنوك الأهلية فهي تملك . وبإمكان الشخص أن يستعمل بطاقة الائتمان ويجعل جعلاً لمن يسدد ما على حامل البطاقة من أموال بجعل .

ولكن ذكرنا أنّ هذه العملية هي عبارة عن تخلص من الربا بين حامل البطاقة والتاجر، إلّا أنّها تفترض افتراضات غير موجودة في الواقع الخارجي لبطاقة الائتمان .

١٩ - ذكرنا وجهاً آخر لتصحيح العمل ببطاقة الائتمان من دون الوقوع في الربا مع الحصول على جميع الامتيازات التي تُقصد من بطاقة الائتمان، وذلك باشتراط أن يفتح حامل البطاقة الائتمانية غير المغطاة حساب مضاربة إسلامية، فإن أُخْلَ بالتزاماته في تسديد ما عليه نتيجة استفادته من بطاقته الائتمانية وشعر البنك بالخطر عليه نتيجة ذلك، يتمكن أن يفسخ عقد المضاربة ويأخذ ما يستحقه على حامل البطاقة من هذا الحساب مقاصة، وبهذا يحصل على الفوائد من بطاقة الائتمان غير الربوية ويتخلص من الضرر الذي قد يلحقه نتيجة عدم التزام حامل البطاقة بالمقررات اللازمة عليه.

٢٠ - يصح شراء العملات الأجنبية في البطاقة المغطاة، ولا يصح في البطاقة غير المغطاة؛ لعدم تقابض الثمن والمثل في مجلس الصرف، بناءً على أنَّ شرط التقابض في الصرف هو لكل ثمن سواء كان ذهباً أو فضة أو أوراقاً نقدية.

أمّا بناءً على أنَّ اشتراط التقابض إنّما هو لكون الثمن ذهباً أو فضة فقط - لأنَّ النظام القائم على هذه النقود يختلف عن النظام القائم على كون الائتمان من العملات الورقية - فيصح شراء العملات الأجنبية في البطاقة الائتمانية مغطاة أو غير مغطاة، كما في شراء السلع أو الحصول على الخدمات إذا كانت المعاملة خالية من الربا.

الهوامش

(١) وتسمى هذه البطاقات بأسماء مختلفة :

أ - بطاقات الإقراض بزيادة ربوية والتسديد على أقساط .

ب - بطاقات الإقراض المؤقت الخالي من الزيادة الربوية ابتداءً (أو بطاقة الخصم الشهري) .

ج - بطاقات شراء التجزئة .

أما النوع الأول :

فهي على قسمين :

أ - بطاقات لها صلاحية الشراء والسحب نقداً في حدود مبلغ معين لا تتجاوزه ، ويكون التسديد على شكل أقساط ممتد ومتجدد على فترات بعمولة وفائدة ، وتسمى البطاقات الفضّية .

ب - بطاقات لها صلاحية الشراء والسحب نقداً وليس لها حدّ معين ، وتسمى البطاقات الذهبية ، مثل البطاقة الذهبية لـ « أمريكيان أكسبرس » .

وهذه البطاقات تحتوي على عقدين :

أ - عقد معاملة مالية (سواء كانت في شراء الأعيان أو الخدمات) .

ب - عقد إقراض .

ومن مميزاتها أنها لا يُشترط لمن يطالبها أن يكون له رصيد في البنك ، وأن صاحبها غير مطالب بسداد القرض فوراً ، بل خلال فترة متفق عليها بينه وبين مصدر البطاقة ، وبعض البنوك لا يأخذ رسوماً على هذه البطاقات ، أو يأخذ رسماً متدنياً . ومن أمثلة هذه البطاقات : « الفيزا ، الماستركارد ، الدينزكارد ، الأمريكيان أكسبرس » .

وتحصل البنوك على فوائد متعددة من هذه البطاقات ، منها الفوائد الربوية ، ومنها

العمولة التي يأخذونها من التاجر بعنوان سمسرة أو تقديم خدمات للتاجر .

أما النوع الثاني :

فهي بطاقات تخوّل البنوك المصدّرة لها حاملها قرضاً محدداً حسب درجة البطاقة - ذهبية أو فضيية - لزمن معين ، يلزم تسديده كاملاً في وقت متفق عليه مسبقاً ، ولكن يفرض مصدّرها عقوبة مالية لدى التأخير في التسديد ، فيتمكن صاحبها من الشراء والسحب النقدي في حدود مبلغ معين ولفترة محددة دون تقسيط في دفع المبلغ المستحق عليه ، فإن تأخر المدين في التسديد فرض عليه زيادة ربوية حسب ما نصّت عليه الاتفاقية .

أقول : فائدة البنك هنا تكون أيضاً بأخذ رسوم على البطاقة وعلى تجديدها ، وأخذ عمولة من التاجر الذي قدّم له البنك خدمة بإرسال زبائن جيدين له .

أما النوع الثالث :

فهي بطاقة اتفاق بين دائن ومدين ؛ إذ يصدرها محل تجاري يقدّم أنواعاً مختلفة من البضائع والخدمات ، فالتاجر دائن ، والمشتري وهو حامل البطاقة مدين ، فالتاجر يخوّل حامل البطاقة استخدامها بالشراء أو الاستفادة من المنافع ديناً من التاجر . ثم إنّ التسديد قد يكون شهرياً وقد يكون مرّناً بدفع حدّ أدنى كل شهر ، وتحسب فوائد على الدين الذي لم يُدفع عند نهاية الشهر ، ورغب المدين في دفعه على أقساط طويلة أو قصيرة . (راجع البطاقات البنكية ، للدكتور عبد الوهاب أبو سليمان عن :

AL - melhem A, Ahmed p12 - 18) .

أقول : كل هذه البطاقات محرمة الاستعمال ؛ لأنها عبارة عن عقود ربوية أو يؤول إلى الربا . نعم ، هناك من ذكر أنّ القسم الثاني - وهو العقد الذي قد يؤول إلى الربا - إذا تأكد المكلف من دفع الدين في وقته المحدد من دون تجاوز الحدّ المسموح به ، فيجوز له أن يقدم على احتواء هذه البطاقة للقرض واستعمالها . ولكن الصحيح هو عدم جواز هذه المعاملة بناء على مسلك حق الطاعة ، وجوب التحرز عن محتمل الحرمة ، وإن كان أصل البراءة اللفظي يجوّز هذه الحالة .

(٢) ولكن قرر مجلس مجمع الفقه الإسلامي في دورته العاشرة تحت رقم ١٢٠ (١٠/٤) فقال: « لا يجوز إصدار بطاقة الائتمان غير المغطاة ، ولا التعامل بها إذا كانت مشروطة بزيادة فائدة ربوية حتى ولو كان طالب البطاقة عازماً على السداد ضمن فترة السماح المجاني » .

(٣) راجع : بطاقات الائتمان ، د . عبد الوهاب أبو سليمان : ١٦٥ - ١٦٦ .

(٤) وسائل الشريعة ١٣ : ٢٠ ، ب ٣٢ من أبواب الدين .

(٥) راجع بحث بطاقات الائتمان المصرفية والتكيف الشرعي المعمول به في بيت التمويل الكويتي ، مجلة مجمع الفقه الإسلامي ، الدورة السابعة ١ : ٤٧٦ .

(٦) البطاقات البنكية ، د . عبد الوهاب أبو سليمان : ٢٠٨ - ٢٠٩ عن تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق ، لفخر الدين عثمان الزيلعي : ٤ : ٢٨١ .

(٧) راجع البطاقات البنكية ، د . عبد الوهاب أبو سليمان : ٢٠٢ - ٢٠٣ .

(٨) راجع البطاقات البنكية ، د . عبد الوهاب أبو سليمان : ٦٦ عن :

AL - Melhem A. Ahmed, p 359.

(٩) المصدر السابق .

(١٠) إنَّ المراد من مجهول المالك هنا الأموال العامة التي يحتاج التصرف بها إلى إذن ولي الأمر ، لا مجهول المالك الذي حكمه التصديق على الفقراء نيابة عن مالكة .

(١١) المراد من الحكومة هنا الحكومة غير الشرعية .

(١٢) البطاقات البنكية ، د . عبد الوهاب أبو سليمان : ١٣٤ عن :

Jones, Sally A., p: 160, 220- 221.

(١٣) وقد أشكل على هذه الصورة في مجمع الفقه الإسلامي في دورته الخامسة عشرة المنعقدة في مسقط بإشكالين :

الأول : فيما إذا خسرت المضاربة فلا يتم هذا الوجه .

الثاني : إذا أراد العميل فسخ المضاربة فإنَّها عقد جائز يتمكن من فسخها ، فلا يتم هذا الوجه .

والجواب على الأول : أنَّ خسارة المضاربة بحيث يزول كل مال المضاربة أمر بعيد جداً، خصوصاً فيما إذا وُظف المال في عمليات تجارية متعددة ، فيبعد جداً أن يخسر المال بأكمله في جميع المضاربات التجارية .

والجواب على الثاني : بأنَّه يمكن أن يشترط على صاحب المال في عقد آخر لازم عدم الفسخ ، فيكون مكلفاً تكليفاً شرعياً بعدم الفسخ ، ويبقى للبنك حق الفسخ فقط .
وإن قيل : بأنَّ اشتراط عدم الفسخ لا يفيد ؛ لأنَّه حكم تكليفي ، وقد يخالف هذا الحكم التكليفي فيفسخ ، فلا يتم الوجه .

فالجواب : هو أن يشترط عليه في عقد آخر لازم إسقاط خياره في الفسخ بعد عقد المضاربة ، وحينئذٍ لا يصحّ فسخه بعد إسقاط خياره ، وإسقاط الخيار بعد حصول العقد أمر جائز بلا إشكال .

ولاية الفقيه

دراسة في التوقيع الشريف إلى إسحاق بن يعقوب

□ الشيخ محمد شقير

من الضروري أن نعود إلى النص السياسي في الإسلام بغية إعادة قراءته واستنطاقه؛ إذ أنَّ ذلك النص يحمل في طياته مخزوناً دلاليّاً كبيراً لا نعتقد أنَّه قد استنفد، ولا أنَّ تلك الدلالة قد جرى اكتشاف جميع حيثياتها.

أضف إلى ذلك، أنَّ جميع مبررات الفعل الاجتهادي تنطبق على قراءة ذلك النص من ضرورة فهمه فهماً معاصراً يستوحي التساؤلات والإشكاليات المطروحة، بل وجميع الحاجات الراهنة، وغير ذلك من المبررات.

ومن هنا، سوف نركز قراءتنا على أحد النصوص الروائية المشهورة في الفقه الإمامي، معتمدين في ذلك المنهجية الاجتهادية المستخدمة في قراءة النصوص الدينية، مع الأخذ بعين الاعتبار موضوعة ذلك النص في بيئته الخاصة به؛ أي في بيئته السياسية والاجتماعية وظروفه الموضوعية.

وإنَّ هذا الاعتبار - أي موضوعة النص - لا يقتصر على الجانب الدلالي، بل يتعداه إلى الجانب السندي؛ إذ أنَّ الأخذ بعين الاعتبار لتلك الظروف يمكن أن

ولاية الفقيه - دراسة في التوقيع الشريف

يؤثر حتى على موقفنا من الجانب السندي، وبالتالي على نتيجة قراءة النص على مستوى حجيته وعدمها.

ولذلك سنعمد إلى دراسة هذا النص - المعروف بالتوقيع الشريف الوارد عن الإمام المهدي عليه السلام - دراسة سندية ودلالية، على أن نعرض في البداية لمعنى التوقيع في اللغة، لنصل بعدها إلى البحث السندي والدلالي، ومناقشة جملة من الإشكالات المطروحة، والإجابة عن عدة أسئلة في المقام.

□ ١ - التوقيع في اللغة:

جاء في كتاب العين أَنَّ التوقيع في الكتاب هو إلحاق شيء فيه، وذكر أيضاً أَنَّ التوقيع أثر الرّحل على ظهر البعير^(١). وجاء في المعجم الوسيط أَنَّ توقيع العقد ونحوه هو أن يكتب الكاتب اسمه في ذيله إمضاءً له وإقراراً به^(٢).

لكن يبدو أَنَّ التوقيع هو كل كتابة من الكاتب تدل بحسب العرف على أنه موافق على مضمون العقد، أو ما جاء باسم الكاتب، بل التعميم هو الأصح هنا.

□ ٢ - حدث التوقيع:

أي ما حصل بخصوص هذا التوقيع الذي ورد عن الإمام المهدي عليه السلام إلى إسحاق بن يعقوب، فمع أَنَّ العديد من التوقيعات قد وردت عن الإمام المهدي عليه السلام إلى كثير من الأشخاص، لكن هذا التوقيع الوارد إلى إسحاق بن يعقوب قد لاقى عناية خاصة بسبب ما اشتمل عليه من مسائل ترتبط ببعض القضايا الفقهية الأساسية.

وبالتالي، فإنَّ إسحاق بن يعقوب قد أشكلت عليه جملة من المسائل، فأراد أن يعرف جوابها من الإمام المهدي عليه السلام الذي كان في غيبته الصغرى، فكتب

مسائله تلك وأوصلها إلى محمد بن عثمان العمري - الذي كان وكيل الإمام عليه السلام آنذاك - حيث أوصلها بدوره إلى الإمام عليه السلام ، فجاءه الجواب مختوماً بتوقيع الإمام المهدي عليه السلام ؛ ولذلك سمي بالتوقيع الشريف (أي لكون ذلك الكتاب موقعاً بتوقيع الإمام عليه السلام) .

□ ٣ - نص التوقيع :

ورد هذا التوقيع في مصادر روائية عدة ، منها : كتاب كمال الدين وتمام النعمة للشيخ الصدوق (المتوفى ٣٨١ هـ) وكتاب الغيبة للشيخ الطوسي (المتوفى ٤٦٠ هـ) ، ومن ثم نقله المحدثون والعلماء كالطبرسي في الاحتجاج والمجلسي في بحار الأنوار . وتلك المصادر وإن اختلفت في بعض الكلمات ، لكن جلّ ما نقل متفق عليه بين تلك المصادر ، أمّا ما جاء في نص ذلك التوقيع مع سنده فهو :

محمد بن يعقوب الكليني ، عن إسحاق بن يعقوب قال : سألت محمد بن عثمان العمري عليه السلام أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل قد أشكلت عليّ ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام :

« أمّا ما سألت عنه - أرشدك الله وثبتك - من أمر المنكرين لي من أهل بيتنا وبني عمنا : فاعلم أنّه ليس بين الله ﷻ وبين أحد قرابة ، ومن أنكرني فليس مني وسبيله سبيل ابن نوح .

أمّا سبيل عمي جعفر ولده : فسبيل إخوة يوسف عليه السلام .

أمّا الفقاع : فشربه حرام ، ولا بأس بالشلماب .

وأمّا أموالكم : فلا نقبلها إلّا لتطهروا ، فمن شاء فليصل ومن شاء فليقطع ؛ فما آتاني الله خير مما آتاكم .

وأما ظهور الفرج: فإنه إلى الله - تعالى ذكره - وكذب الوقاتون.

وأما قول من زعم أن الحسين عليه السلام لم يُقتل: فكفر وتكذيب وضلال.

وأما الحوادث الواقعة: فارجعوا فيها إلى رواية حديثنا؛ فإنهم حجتني عليكم، وأنا حجة الله عليهم.

وأما محمد بن عثمان العمري - رضي الله عنه وعن أبيه من قبل -: فإنه ثقتي، وكتابه كتابي.

وأما محمد بن علي بن مهزيار الأهوازي: فسيصلح الله له قلبه ويزيل عنه شكه.

وأما ما وصلتنا به: فلا قبول عندنا إلا لما طاب وطهر. وضمن المغنية حرام.

وأما محمد بن شاذان بن نعيم: فهو من شيعتنا أهل البيت.

وأما أبو الخطاب محمد بن أبي زينب الأجدع: فملعون، وأصحابه ملعونون، فلا تجالس أهل مقالتهم؛ فإنني منهم بريء وآبائي عليهم السلام منهم براء.

وأما المتلبسون بأموالنا: فمن استحلّ منها شيئاً فأكله فإنما يأكل النيران.

وأما الخمس: فقد أبيع لشيعتنا، وجعلوا منه في حلّ إلى وقت ظهور أمرنا؛ لتطيب ولادتهم ولا تخبث.

وأما ندامة قوم قد شكروا في دين الله ﷻ على ما وصلونا به: فقد أقلنا من استقال، ولا حاجة في صلة الشاكين.

وأما علّة ما وقع من الغيبة: فإن الله ﷻ يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ بُدِّدَ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ﴾ ^(٣). إنه لم يكن لأحد من آبائي إلا وقد

وقعت في عنقه بيعة لطاغية زمانه، وإنني أخرج حين أخرج ولا بيعة لأحد من الطواغيت في عنقي.

وأما وجه الانتفاع بي في غيبتني: فكالانتفاع بالشمس إذا غيبتت عن الأبصار السحاب، وإنني لأمان لأهل الأرض كما أن النجوم أمان لأهل السماء.

فاغلقوا أبواب السؤال عما لا يعينكم، ولا تتكلفوا علم ما قد كفيتكم، وأكثرُوا الدعاء بتعجيل الفرج؛ فإن ذلك فرجكم، والسلام عليكم يا إسحاق بن يعقوب وعلى من اتبع الهدى»^(٤).

□ ٤ - أسناد التوقيع:

للتوقيع طريقان إلى محمد بن يعقوب الكليني مؤلف الكافي: الطريق الأول ذكره الشيخ الصدوق في كتابه كمال الدين وتمام النعمة، حيث كتب يقول: «حدثنا محمد بن محمد بن عصام الكليني قال: حدثنا محمد بن يعقوب الكليني، عن إسحاق بن يعقوب قال...».

أما الطريق الثاني، فقد ذكره الشيخ الطوسي في كتابه الغيبة قائلاً: «أخبرني جماعة، عن أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه وأبي غالب الزراري (وغيرهما)، عن محمد بن يعقوب الكليني، عن إسحاق بن يعقوب...»^(٥).

وبالتالي، فإن محل الاختلاف في هذين الطريقين هو ما قبل الكليني محمد بن يعقوب؛ حيث إن من حدث عن الكليني في طريق الشيخ الصدوق هو محمد بن محمد بن عصام الكليني، أما من حدث عنه في طريق الشيخ الطوسي فهم: جعفر بن محمد بن قولويه وأبو غالب الزراري وغيرهما، إلى جماعة، إلى الشيخ الطوسي.

□ ٥ - البحث الفقهي حول التوقيع :

يتركز البحث الفقهي حول التوقيع على أمرين: الأول هو البحث السندي ؛ لندرس سند التوقيع بحسب الموازين والقواعد الرجالية ؛ لمعرفة وثاقة السند ومدى ثبوته وجواز الاعتماد عليه . والثاني هو البحث الدلالي ؛ لنرى ما هي دلالة التوقيع الشريف ؟ وما الذي يفهم منه ؟

أ - البحث السندي :

كما ذكرنا ، فإنّ الاعتماد على نصّ التوقيع الشريف يتوقف على ملاحظته سندياً ، وذلك من خلال البحث في جميع المعطيات التاريخية التي تحيط بزمن صدور النص ورجاله وما تختزنه من قرائن قد تصل إلى مستوى أنها تزرع في أنفسنا وثوقاً بصدور النص ؛ أي أنّ تراكم تلك القرائن نوعاً وكماً يكوّن لدينا وثوقاً بصدور النص من الإمام المعصوم عليه السلام .

إنّ الوثوق يمكن أن يتعلق برجال الرواية كما يمكن أن يتعلق بالصدور ، وذلك إذا ما وصلنا إلى الاطمئنان بأنّ نصاً ما في بنيته ومضمونه لا يمكن - عادةً - صدوره إلّا من المعصوم عليه السلام ، أو من خلال المعطيات التي رافقت صدور النص وما يرتبط منها بروايته ، وهذا الأخير - أي ملاحظة المعطيات والظروف التاريخية - يتطلب تنقيباً بمستوى يمكن له أن يكتشف تلك القرائن المكوّنة للوثوق ، وهذا ما يحتاج إلى ترتيب جملة من المقدمات التي لا بد من الإشارة إليها :

المقدمة الأولى : إنّ الكليني قد كان على درجة عالية من التثبت ، وكان يتحرى الدقة فيما يرويه من روايات أهل البيت عليهم السلام ، حتى إنّه لم يذكر في الكافي إلّا ما آمن بصحته عن الصادقين عليهم السلام .

المقدمة الثانية : إنّ رواية أهل البيت قد كانت ضالته ، ولذلك طاف البلاد

وبقي عشرات السنين يبحث عنها ولا يخفى شدة حرصه في طلب روايتهم .

المقدمة الثالثة: إنّه كان قادراً على معرفة حال التوقيع ومدى صحة انتسابه إلى الإمام الحجة عليه السلام ، وذلك إمّا من خلال معاينته للتوقيع ، وإمّا من خلال معرفته بحال إسحاق بن يعقوب ، أو تحرّيه منه عن كيفية حصوله عليه ، وما سوى ذلك من طرق .

المقدمة الرابعة: إنّ حدث التوقيع يقتضي من الكليني اهتماماً خاصاً ؛ لما يتضمنه التوقيع من مسائل ومطالب مهمة ، ولكونه نصّاً صادراً من المعصوم عليه السلام في غيبته .

المقدمة الخامسة: إنّ الكليني قد حدّث بالتوقيع ولم يهمله ؛ فلو عرف الكليني زيف تلك الدعوة لأهمّل التوقيع ^(٦) .

والنتيجة التي تستفاد من هذه المقدمات هي : أنّ الكليني لمّا كان قادراً على معرفة حال التوقيع ومع ذلك أقدم على التحديث به ، فيكشف ذلك عن أنّ الكليني كان مطلعاً على صدور التوقيع ، وإلّا لما حدّث به ورواه ، وهذا يجعلنا نطمئن بصدور التوقيع ؛ لأنّه من المستبعد جداً أن يقدم الكليني على روايته من دون التحقق منه ، وهذا التحقق : إمّا أن يوصله إلى زيف دعوى صدور التوقيع فلا يقدم على التحديث به ، أو يوصله إلى كونه صادراً من المعصوم عليه السلام وبالتالي سوف يقدم على روايته ، وهذا ما حصل فعلاً من الكليني .

بل إذا أردنا أن نجمل الطرق التي تساعدنا على الوصول إلى ذاك الاطمئنان بصدور ذلك التوقيع مع الاختلاف في مستوى ما يساهم كلّ منها في ذاك الاطمئنان ، فيمكن أن نعدّد كلاً من الطرق التالية :

١ - إقدام الكليني على التحديث به :

وهذا ما بيّناه اعتماداً على المقدمات التي ذكرناها والتي توصلنا إلى تلك النتيجة السابقة ؛ من أنّ مجرد إقدام الكليني على التحديث به يبعث على ذلك الاطمئنان، وهو يعود إلى معرفتنا بشخصية الكليني العلمية من جهة، ومقدرته على تحري حال الراوي، ودعواه وصول التوقيع إليه من جهة أخرى، الأمر الذي يدعونا إلى الاعتقاد بإقدام الكليني على فحص التوقيع وما يرتبط به .

٢ - دراسة نصّ التوقيع :

إنّ دراسة التوقيع في نصه وبنيته تدعونا إلى الإيمان بأنّ نصّاً كهذا في بنيته وفي لغته وفي مسائله التي اشتمل عليها لا يصدر إلّا من الإمام المعصوم (عليه السلام) ؛ لأنّه من البعيد جداً على غير المعصوم أن يبدع نصّاً كهذا في قوته وبنيته ومسائله .

وقد أشار بعض العلماء صريحاً إلى هذه القضية، فيقول السيد محمود الحسيني الشاهرودي (رحمته الله) في كتاب الحج : « وكيف كان ، فلا ينبغي الإشكال في اعتبار سنده ، لدلالة التوقيع على علوّ شأن إسحاق وسمو رتبته بعد ملاحظة ما في متن التوقيع من شواهد الصدق والصدور » (٧) .

٣ - لا يخفى أنّ إقدام كبار العلماء على تدوين التوقيع الشريف في كتبهم الروائية يعضد هذا المطلب، وإن كان التعويل بشكل أساسي هو على ما ذكرناه آنفاً، وما يؤدي إليه من الاطمئنان بصدور التوقيع .

ب - البحث الدلالي :

أي فيما يرتبط بدلالة التوقيع الشريف، حيث يستظهر من قوله (عليه السلام) : « وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا ؛ فإنّهم حجتي عليكم وأنا حجة

الله عليهم»، أَنَّ الإمام المعصوم عليه السلام قد جعل الفقيه حجة له على الناس، وهذه الحجية المجعولة ليست مقيدة في الإطار الفتوائي وإلا لنص الإمام على ذلك، بل هي تشمل الجانب الفتوائي وما عداه من أمور ترتبط بالولاية العامة؛ إذ أَنَّ إطلاق الحجية وعدم تقييدها يستفاد منه مطلق ما كان للإمام الحجية فيه على الناس إلا ما خرج بدليل، أو علمنا أَنَّهُ من مختصات الإمام على أساس ارتباطه بصفة العصمة التي تختص بالإمام المعصوم عليه السلام، فهذه الأمور ليست مشمولة في الحجية المعطاة للولي الفقيه.

إنَّ المقابلة ما بين الحجية الثابتة للفقيه والحجية التي هي للإمام المعصوم عليه السلام يفهم منها تلك الدائرة الواسعة من الحجية، وخصوصاً إذا نظرنا إلى ظرف صدور النص من حيث هو ظرف غيبة الإمام المعصوم عليه السلام.

٦ - الإشكالات المطروحة على التوقيع:

وجَّهت إشكالات عدة إلى الاستدلال بالتوقيع الشريف، وقد تناولت هذه الإشكالات الجانب السندي كما تناولت الجانب الدلالي، وإن كان معظمها متركزاً على الجانب السندي لجهة كون إسحاق بن يعقوب مجهولاً، ما يؤدي بالتالي إلى سقوط التوقيع عن الحجية؛ ولذا كان لابد من تعرف تلك الإشكالات مبتدئين بالسندية منها:

أ - الإشكالات السندية:

إنَّ المشترك الذي يحتاج إلى البحث في طريقي الشيخ الصدوق والشيخ الطوسي هو إسحاق بن يعقوب؛ لأنَّه وإن كان طريق الشيخ الصدوق يحتاج إلى البحث فيما يرتبط بمحمد بن محمد بن عصام الكليني، لكنه يمكن لنا أن نغني أنفسنا من هذا البحث؛ لأنَّ طريق الشيخ الطوسي إلى محمد بن يعقوب الكليني في غاية الاعتبار، فتبقى ضرورة البحث في السند من جهة إسحاق بن يعقوب.

وهذه جملة من الإشكالات التي لابدّ من التطرق إليها في بحثنا هذا:

الإشكال الأول: إنّ الكليني لم يتناول ذكر التوقيع الشريف في كتابه الكافي، وهو ما يدل على أنّه لم يكن معتبراً في نظره؛ إذ لو كان ينظر إليه بعين الاعتبار لذكره في كتابه الذي ذكر فيه ما كان من «الآثار الصحيحة عن الصادقين (عليه السلام)» والسنن القائمة التي عليها العمل».

أما القول: بأنّ عدم ذكره له إنّما هو بسبب التقية، فهو خلاف التحقيق؛ لأنّ بقية التوقيعات قد نُقلت في مختلف الكتب الشيعية، والتوقيع الشريف نفسه نُقل في العديد من الكتب المذكورة.

والجواب:

أولاً: إنّ ما قيل - من أنّ عدم ذكر الكليني له في الكافي ليس من باب التقية؛ حيث إنه ذُكر هذا التوقيع (وغيره) في بقية الكتب، كما في كتاب الشيخ الصدوق «كمال الدين» وكتاب الشيخ الطوسي «الغيبة» - هو خلاف التحقيق؛ لأنّه عندما نتحدث عن التقية فربما تصدق التقية في عصر ما لشخص ما ولا تصدق لشخص آخر في ظرف آخر، فقياس عصر الشيخ الكليني على عصر الشيخ الصدوق وعلى عصر الشيخ الطوسي غير دقيق.

ثانياً: إنّ عصر الشيخ الكليني هو عصر الغيبة الصغرى، حيث كان الاتصال بالإمام المهدي (عليه السلام) يتم من خلال سفرائه، وكان هؤلاء السفراء هم الطريق الموصل إلى الإمام، أمّا عصر الشيخ الصدوق - وكان معاصراً للشيخ المفيد (عليه السلام) - فهو متزامن تقريباً مع بدايات الغيبة الكبرى، حيث انتهت السفارة وتوفي جميع السفراء، مما يعني أنّ تلك الأبواب الموصلة إلى الإمام المهدي (عليه السلام) لم تعد موجودة.

وإنَّ الحساسة السياسية الملازمة لقضية الإمام المهدي عليه السلام قد توفرت ظروف تراجعها، فضلاً عن أنَّ الظروف السياسية والاجتماعية التي استجدت في عصر الصدوق قد اختلفت إلى حد بعيد عن الظروف السياسية والاجتماعية التي كانت في عصر الكليني، هذا في عصر الشيخ الصدوق (المتوفى ٣٨١هـ)، ومن باب أولى أن يكون عصر الشيخ الطوسي (المتوفى ٤٦٠هـ) أقل حساسية وخطورة فيما يرتبط بقضية المهدي والاتصال بالإمام المهدي عليه السلام.

ثالثاً: إنَّ ذكر التوقيع في كتاب الكافي الذي يمكن أن يصل إلى كثير من الناس سوف يؤدي في نهاية المطاف إلى وصول التوقيع نفسه إلى يد السلطة العباسية بحيث يمكن معرفة الطريق الموصل إلى الإمام المهدي عليه السلام؛ ألا وهو شخص محمد بن عثمان بن سعيد العمري، وهذا ما ينافي الحكمة من غيبة الإمام عليه السلام؛ حيث صرحت روايات عدة أنَّه غاب خوفاً على نفسه من القتل.

وإن قيل: إنَّ هذا الاحتمال منتفٍ؛ لأنَّه قد كان معلوماً للجميع آنذاك أنَّ هؤلاء السفراء هم الأبواب الموصلة إلى الإمام المهدي عليه السلام وأنَّهم يلتقون به، وبالتالي فإنَّ قضية التوقيع لن تقدم ولا تؤخَّر شيئاً في هذا المضمار.

فالجواب: إنَّه وإن كان معلوماً أنَّ السفراء هم الأبواب إلى الإمام عليه السلام، لكنه فرق بين أن يبقى هذا الأمر مجرد كلام يتداوله الناس وبين أن يصل إثبات فعلي وقطعي بيد السلطة - وهو نص التوقيع - يفيد أنَّ لقاءً قد حصل بين محمد ابن عثمان بن سعيد العمري عليه السلام وبين الإمام المهدي عليه السلام من أجل قضية إسحاق بن يعقوب؛ إذ أنَّنا نقطع بأنَّ السلطة العباسية كانت تطلب الإمام أشد الطلب، ويدل على ذلك شواهد تاريخية عدة، وبالتالي فلو ثبت لديها أنَّ أحد الأشخاص - كمحمد بن عثمان - يلتقي بالإمام عليه السلام ويعرف مكانه وأنَّه يمكن أن يوصلها إليه، فقد كان من الطبيعي أن تقدم على اتخاذ جميع الإجراءات التي

يمكن أن توصلها إليه . ومن هذا الباب ، فقد كان تصرفاً عقلانياً وحكيمياً من محمد بن يعقوب الكليني ألا يروي التوقيع في الكافي تحسباً لما أسلفنا (٨) .

رابعاً: فضلاً عما ذكر، هل يمكن الجزم بأن الكليني لم يذكر هذا التوقيع في إحدى مدونات؟ ذلك أن عدم ذكره في الكافي لا يعني أنه لم يذكره في كتاب آخر له ، فلربما يكون قد ذكره في كتاب «رسائل الأئمة» أو في أي كتاب آخر من سائر كتبه . والذي يؤكد هذه الحقيقة أن أولئك المصنفين كانوا يتعاملون مع النصوص (الرسائل) الواردة عن الأئمة وإدراجها في مدونات خاصة تحت عنوان رسائل الأئمة وغيره (٩) .

ويمكن أن نضيف إلى ما ذكرناه: وجود الفرق بين كتاب الكافي الذي كان مكتوباً ليصل إلى عموم الناس ، وبالتالي تترتب عليه تلك المحاذير؛ أشبه ما يكون بالرسائل العملية حيث لا يمكن إخفاؤها، وبين كتاب رسائل الأئمة الذي يمكن إبعاده عن التداول بين عموم الناس ، فلا تترتب عليه تلك المحاذير .

الإشكال الثاني: إنَّ إسحاق بن يعقوب - فضلاً عن كونه غير موثق - لم يكن كثير الرواية ؛ ولذا لا يمكن عدُّه من المشاهير؛ إذ مجموع ما نقل عنه من الروايات ثلاث روايات، واحدة فقهية وروايتان لم تدرجا في الروايات الفقهية .

الجواب: إنَّ إسحاق بن يعقوب وإن لم يكن كثير الرواية لكن جملة أمور تدفعنا إلى الاطمئنان بصدور التوقيع من الإمام المهدي عليه السلام ، وبالتالي وثاقة إسحاق بن يعقوب ، ومن تلك الأمور:

أولاً: إنَّ دعوى إسحاق بن يعقوب هي دعوى مهمة في غاية الأهمية؛ من حيث وصول رسالة موقعة من الإمام المهدي عليه السلام إليه بواسطة السفير الثاني للإمام المهدي عليه السلام محمد بن عثمان بن سعيد العمري، ومن أنَّ تلك الرسالة

تتضمن جملة من المسائل المشكلة والمهمة.

ثانياً: لقد كان متيسراً معرفة ما إذا كان إسحاق بن يعقوب يمتلك تلك الرسالة أو لا، وما إذا كانت تلك الرسالة بخط الإمام أو لا، وما إذا كان التوقيع الذي وقّعت به الرسالة توقيع الإمام أو لا، وهو يعني إمكان معرفة مدى صدق الدعوى أو زيفها.

ثالثاً: لقد تضمنت دعوى إسحاق بن يعقوب وصول الرسالة إليه من محمد بن عثمان بن سعيد العمري، وبالتالي كان ممكناً معرفة صحة تلك الدعوى وعدمها من محمد بن عثمان بن سعيد نفسه أو من السفراء اللاحقين عليه، على فرض أنّه أدركته الوفاة قبل وصول التوقيع إلى الكليني أو قبل وصول الكليني إلى بغداد، لكنه لا شك في أنّ الكليني كان موجوداً لفترة من الزمن ليست قليلة أثناء وجود السفراء في بغداد؛ ولذا عرف بالسلسلي البغدادي نسبة إلى درب السلسلة في بغداد.

وبالتالي، فالنتيجة هي أنّ الدوافع الذاتية للبحث في التوقيع الشريف موجودة لدى الكليني، هذا من جهة. ومن جهة ثانية، لقد كان قادراً على معرفة زيف تلك الدعوى وعدمه؛ لما يتمتع به من خبرة علمية في الروايات وخطوطها وبنيتها ودرابقتها. ومن جهة ثالثة، فإنّ الظروف الموضوعية كانت مساعدة للكليني على تحري حال الراوي، أو تحري حال الرواية، أو سؤال السفراء أنفسهم.

هذا إذا لم يكن إسحاق بن يعقوب الأخ الأكبر لمحمد بن يعقوب الكليني، كما ذهب إلى ذلك العلامة التستري في كتاب قاموس الرجال؛ حيث إنّ اسم أب كل منهما يعقوب، كما أنّ جد محمد بن يعقوب الكليني اسمه إسحاق، ومن عادة الكثيرين تسمية الولد الأكبر باسم الجد، وهو ما يشير إلى أنّ إسحاق بن يعقوب هو الأخ الأكبر لمحمد بن يعقوب. كما أنّ في النسخة التي لدى العلامة

التستري من كتاب «كمال الدين» للشيخ الصدوق يوجد في خاتمة التوقيع عبارة: «والسلام عليك يا إسحاق بن يعقوب الكليني»؛ ما يعني أنهما من قرية واحدة هي «كَلَيْن».

الإشكال الثالث: إنَّ مجرد نقل الكليني للتوقيع لا يدل على وثاقة إسحاق بن يعقوب؛ لأنَّ القول بوثاقته يعتمد على مبنى كون نقل الثقة عن رجل يدل على وثاقته، وهو مبنى غير معتبر، ولا يمكن الاعتماد عليه.

الجواب: إنَّ ما نذهب إليه هو أنَّ رواية الكليني للتوقيع يستفاد منها أنَّ التوقيع قد صدر من الإمام المهدي عليه السلام؛ وذلك لمجموع النقاط التي ذكرناها آنفاً.

ب - الإشكالات الدالية:

توجد جملة من الإشكالات التي طرحت حول دلالة التوقيع الشريف، وفيما يلي نستعرض أهمها:

الإشكال الأوَّل: إنَّ المراد بـ «رواية حديثنا» هم المحدثون الذين يروون الحديث، وليس المراد منهم الفقهاء بالمصطلح المتداول اليوم. وهل يمكن أن نعطي الولاية العامة لراوي الحديث الذي يعتني بالرواية وجمعها وحفظها والتحديث بها؟!

الجواب: ليس المراد براوي الحديث من كان له معرفة بالروايات على نحو حفظها والتحديث بها حتى لو كان ذلك من دون دراية بها وفهم لها - وهذا ما ينطبق على المعنى اللغوي لراوي الحديث - بل المراد من راوي الحديث معناه الاصطلاحي؛ وهو المعنى الذي كان يفهم من راوي الحديث آنذاك؛ حيث كان المراد منه ليس مجرد من روى الحديث بل من رواه عن فقه ودراية، وهو الفقيه في مصطلحنا المعاصر.

الإشكال الثاني: إنَّ الألف واللام في قوله عليه السلام: «الحوادث الواقعة» للعهد وليست للاستغراق؛ أي أنَّ المراد حوادث معهودة بين السائل والمجيب، وبالتالي لا يمكن لنا أن نستفيد أنَّ الإمام المهدي عليه السلام قد أعطى الولاية للفقهاء في مطلق الحوادث والقضايا الاجتماعية والسياسية، بل جُلَّ ما يمكن القبول به هو إعطاء ولاية ما في تلك الحوادث المعهودة لا أكثر.

الجواب: إنَّ مورد البحث بالنسبة لنا هو جواب الإمام عليه السلام، حيث أطلق الإمام تعبير «الحوادث الواقعة» ولم يقيد بها حوادث معينة، وليس في المقام ما يصلح للتقييد، خاصة أنَّ جواب الإمام هو جواب كتبي قد يصل إلى كثير من القراء معزولاً عن أسئلة إسحاق بن يعقوب، فلو أراد الإمام حوادث معينة لكان من الحكمة تحديد تلك الحوادث، فضلاً عن أنَّ السبب الذي يستدعي الإرجاع إلى الفقهاء في عصر الغيبة الصغرى موجود أيضاً في عصر الغيبة الكبرى، وهو أنَّ جملة من القضايا الاجتماعية والسياسية تتطلب وجود من ترجع الناس إليه فيها، وقد أرجعهم الإمام فيها إلى رواة الحديث؛ أي الفقهاء.

الإشكال الثالث: قد يتمسك البعض بعموم التعليل الذي يستفاد من قوله عليه السلام: «فإنَّهم حجتي عليكم وأنا حجة الله» ليقول بعموم الولاية المعطاة من الإمام للفقهاء، لكن القدر المتيقن بمناسبة الحكم والموضوع هو الأحكام الشرعية للحوادث، ومع وجود هذا القدر المتيقن لا يمكن الذهاب إلى عموم الولاية، بل يصبح هذا القدر المتيقن قرينة على انصراف العموم إلى ولاية الإفتاء، وبالتالي فإنَّ التوقيع لا يدل على الولاية العامة.

الجواب: إنَّ القول بوجود تلك المناسبة بين الحكم والموضوع هو قول غير صحيح؛ لأنَّ تحديد تلك المناسبة وأطرافها يجب أن يتبع ما يفهم من ظاهر

التوقيع، ولا يوجد في التوقيع ما يمثل قرينة على صرف ذلك العموم عن عمومه، فوصف الرواة ليس وصفاً تقييدياً بمعنى الأمر بالرجوع إلى الرواة في خصوص الروايات، بل هو وصف موضوعي؛ أي أنّ الأمر بالرجوع إلى الرواة من ناحية كونهم موضوعاً للرجوع، لكن في أية مساحة وفي أي مجال فهو ما يستدعي بياناً زائداً يتكفل ذلك التحديد.

كذلك لا يمكن الاستفادة من تعبير «الحوادث الواقعة» للقول بأنّها قرينة على كون ذلك الرجوع في خصوص الأحكام الشرعية؛ لأنّ نص التوقيع لم يقل بالرجوع في أحكام الحوادث، بل أرجع إليها من دون التقييد بجانب معين، وهو ما يفهم منه مطلق الإرجاع في تلك الحوادث؛ أي أنّ التوقيع لم يقل: «ارجعوا في أحكام الحوادث»، بل أرجع إلى الرواة في أصل تلك الحوادث. يضاف إلى ذلك أنّ الرجوع إلى الفقهاء في الأحكام قد كان من الأمور الواضحة في المجتمع الشيعي آنذاك، وقد تقدم على التوقيع الوارد إلى إسحاق بن يعقوب تلك العبارة التي تفيد أنّه أراد أن يسأل عن جملة من المسائل المشكّلة.

وبالتالي، نستطيع القول: إنّ مع عدم وجود قرينة تفيد إطلاق الحجّة بل إنّ فقه الرواية يقود إلى إطلاقها، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، لو أخذنا بعين الاعتبار الظروف الموضوعية المحيطة بزمان صدور التوقيع حيث كان الإمام عليه السلام على أعقاب الغيبة من خلال حلّ مشكلة الفراغ القيادي، فقد كان من الضروري أن يبادر الإمام المهدي عليه السلام إلى علاج تلك المشكلة من خلال الإرجاع إلى الفقهاء في مجمل الأمور التي كان يتصدى لها هو بنفسه، وهو ما يشكّل قرينة إضافية على أنّ الإرجاع إلى الفقهاء لم يكن في خصوص الأحكام الشرعية، بل كان فيما هو أعم من ذلك.

وفي الختام ، لابد من القول : إنّ التوقيع الشريف وإن كان محلاً لنقاشات كثيرة وإشكالات عدة ، لكن يمكن دفع تلك الإشكالات بما يقود إلى أنّ التوقيع يدل على تلك الولاية العامة للفقير في قضايا الاجتماع السياسي وشؤون المجتمع العامة ، أمّا من الناحية السندية فإنّ الأخذ بعين الاعتبار تلك الظروف الموضوعية التي كانت سائدة آنذاك يورث الاطمئنان بصدور التوقيع من الإمام المهدي عليه السلام .

الهوامش

- (١) ترتيب كتاب العين للخليل : ٨٦٣ .
- (٢) المعجم الوسيط : ١٠٥ .
- (٣) المائدة : ١٠١ .
- (٤) الصدوق ، كمال الدين وتمام النعمة : ٤٨٤ ، ب ٤٥ ، ح ٣ .
- (٥) الغيبة : ٣٦٢ ، ط - مؤسسة المعارف الإسلامية .
- (٦) شقير ، محمد ، الولاية السياسية : ١٨ - ٢٠ .
- (٧) كتاب الحج : ٣ : ٣٤٨ .
- (٨) ما يؤكد هذا المطلب هو أنَّ كتاب الكافي قد خلا من التوقيعات مع أنَّ غيره من الكتب قد اهتم بها اهتماماً خاصاً ، بل يمكن ملاحظة أنَّ الكافي قد خلا من كل ما يكون خلاف التقية بالنسبة للإمام المهدي عليه السلام مما قد يعرّض حياته للخطر من قبل سلطان الوقت آنذاك .
- (٩) الولاية السياسية : ٣٢ - ٣٤ .

الإجماع في الفكر الشيعي

□ الأستاذ جعفر الساعدي

نظرة عامة حول الإجماع :

لابدّ قبل الدخول في بحث الإجماع من إلقاء نظرة عامة حول تاريخ الإجماع ، والخلاف القائم بين الأصوليين والأخباريين في حقيقته ، بالإضافة إلى دوره في عملية الاستنباط ؛ وذلك لما لهذه البحوث من تأثير في تكوين صورة إجمالية حول حقيقة الإجماع تمهيداً للدخول في مسائله الأصلية .

السابقة التاريخية للإجماع :

إنّ أوّل إجماع اتّخذ دليلاً في تاريخ الإسلام هو الإجماع المدّعى في سقيفة بني ساعدة التي اجتمع فيها عدد من الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ مباشرة - وقبل أن يتوجّه المسلمون لدفنه - لانتخاب الخليفة الأوّل، رغم وصايا النبي ﷺ المتعددة على خلافة الإمام علي عليه السلام في مناسبات مختلفة وأماكن متعدّدة ، والتي كان أهمّها وصيّته له في واقعة الغدير حين اجتمع عدد كبير من المسلمين ، فاستمعوا إلى ما قاله النبي ﷺ في تعيينه علي بن أبي طالب عليه السلام وصياً من بعده فبايعوه ، وكان من المبايعين أبو بكر وعمر . لكنّ تطوّر الأحداث وتدخل بعض الصحابة والمتخلفين عن جيش أسامة أدّى إلى تغيير الأوضاع لصالح أبي بكر .

وقد شكّل هذا الانتخاب سابقة خطيرة في تاريخ الإسلام لم يسمح بتكرّرها

عمر نفسه، وذلك عندما قال: «قد بلغني أن قاتلاً منكم يقول: لو مات عمر بايعت فلاناً، فلا يغترنّ امرؤ أن يقول: إن بيعة أبي بكر كانت فلتة، ألا وإنها كانت كذلك، ألا وإن الله عزّوجلّ وقى شرّها، وليس فيكم اليوم من تُقطع إليه الأعناق مثل أبي بكر»^(١).

ثمّ أوصى بقتل من يعود لمثلها قاتلاً: «ألا فمن عاد لمثلها فاقتلوه»^(٢). وعلى آية حال، لما كانت بيعة أبي بكر ليس لها ما يبزرها من الكتاب والسنة، اضطرّ الجمهور إلى توجيهها وإعطائها طابعاً شرعياً عن طريق الإجماع، فذكروا لذلك عدّة مقدّمات، وهي:

أولاً - إنّ المسلمين من أهل المدينة أو أهل الحلّ والعقد من أهل المدينة أجمعوا على بيعة الخليفة الأوّل.

ثانياً - إنّ الإمامة من الفروع وليست من الأصول؛ حتى لا يصحّ تعلق الإجماع بها.

ثالثاً - إنّ الإجماع حجة في مقابل الكتاب والسنة، فلا بدّ من الأخذ به كما يؤخذ بالكتاب والسنة^(٣).

ثمّ توسّعوا بعد ذلك فاعتبروا الإجماع دليلاً يستند إليه في جميع المسائل الشرعيّة الفرعيّة^(٤).

لكن هذا الكلام غير صحيح؛ لأنّ الإجماع مهما كانت درجة اعتباره لا يمكن التمسك به إذا كان مخالفاً للكتاب والسنة، ولما كان النبي ﷺ قد نصّ على خلافة الإمام علي عليه السلام، فلا يصحّ بعد ذلك الأخذ بإجماع مخالف في نتيجته لذلك النصّ.

هذا إذا لم نقدح في أصل تحقّق الإجماع وانعقاده؛ وإلا فإنّ التاريخ أكبر شاهد على أنّ الأكثرية الساحقة من المسلمين لم تكن قد شاركت في بيعة أبي

بكر، بل لم تطلع عليها إلا بعد فترة من الزمن، فكيف يمكن دعوى الإجماع عليها؟! (٥)

تعريف الإجماع:

الإجماع لغة: الاتفاق أو العزم على أمرٍ ما (٦).

وفي الاصطلاح: الاتفاق الذي من شأنه إثبات حكم شرعي معيّن (٧).

وكل ما ذكره من تعاريف ترجع في حقيقتها إلى هذا التعريف (٨)، فقد عرّفه الشيعة الإمامية بأنّه: الاتفاق الكاشف عن رأي المعصوم (٩)، أو اتفاق من كان الإمام من جملتهم (١٠)، أو اتفاق من كان قوله معتبراً (١١).

وعرّفه الجمهور بأنّه: اتفاق الخلفاء الراشدين (١٢)، أو الصحابة (١٣)، أو هم والتابعين (١٤)، أو مجتهدي أئمة محمد ﷺ (١٥)، أو أهل الحل والعقد (١٦)، أو الأمة نفسها على أمر من الأمور الدينية (١٧).

الفرق بين «الاتفاق» و «عدم الخلاف» و «الإجماع»:

يختلف المقصود من الاتفاق باختلاف موارد استعماله، فقد يطلق ويراد به معنى يختلف عن الإجماع وعدم الخلاف، كما لو قالوا (١٨): «لا خلاف في المسألة الكذائية، بل ادعي عليها الاتفاق، بل قيل: إنّها إجماعية»، فإنّ في ذلك دلالة على أنّ للاتفاق مرتبة متوسطة بين الإجماع وعدم الخلاف في درجة الكاشفية.

وقد يطلق ويراد به معنى يرادف عدم الخلاف، كما لو نسب الاتفاق إلى شخص - مثلاً - مع أنّ في عبارته ليس إلّا عدم الخلاف فقط (١٩).

وقد يطلق ويراد به معنى يطابق الإجماع الكاشف عن قول المعصوم، كما لو استبدلوا (٢٠) الاتفاق بالإجماع في مقام حكايته ونقله عن آخرين ولم يكن في عبارتهم إلّا الاتفاق (٢١).

وهناك موارد نادرة استعمل فيها الاتفاق وأريد به مرتبة أعلى من الإجماع .
ولعلّه لكون الاتفاق لا يحصل إلّا بالوفاق التام ، بخلاف الإجماع الذي يمكن أن
يكون كاشفاً عن رأي المعصوم مع وجود مخالف لا يعتنى برأيه^(٢٢) .

ولابد من الإشارة أخيراً إلى انصراف الاتفاق إلى الإجماع الكاشف عن
الحكم الشرعي إذا لم تكن هناك قرينة تمنع من انصرافه إليه ، ولعلّه لكثرة
استعماله فيه .

قال الوحيد البهبهاني في بعض مسائل المعاملات : « إنّ في شمول
العريّة^(٢٣) لما في البستان لعله هو المستفاد من أصل اللغة ، فيشمّلها إطلاق
بعض الأخبار ، ولعلّ هذا مستند الاتفاق ، مع أنّ الاتفاق كافٍ ؛ لأنّ الظاهر أنّه
الإجماع »^(٢٤) .

ولابد من الإشارة إلى أنّ أهل السنّة هم الذين أسسوا الإجماع ، وبواسطته
تميّزوا به عن الشيعة ، فلولا أهل السنّة ما ظهر الإجماع ، ولولا الإجماع
ما ظهوروا ولا تميّزوا عن الشيعة .

قال الشيخ الأنصاري : « إنّ أهل السنّة هم الأصل للإجماع ، وهو الأصل
لهم »^(٢٥) .

موقف الشيعة من الإجماع :

لم يتحرّج الأصوليّون من الشيعة من تبني فكرة الإجماع والاستدلال به في
كثير من الأبحاث الفقهية ، ولم يمنعهم مجرّد كون المؤسّسين له من أهل
السنّة ؛ لأنّ الإجماع وإن لم يكن دليلاً مستقلاً بذاته باعتقادهم ، إلّا أنّه يمكن أن
يكون كاشفاً عن قول المعصوم إذا توفّرت فيه الظروف المناسبة - كما سوف
يتّضح ذلك من خلال البحوث المقبلة إن شاء الله تعالى - ومن هنا تمسك
بالإجماع وعمل به علماء عاصروا الأئمة^(٢٦) ، بل صرّح بحجيته الفضل
ابن شاذان في كتابه الإيضاح^(٢٧) .

وأما الأخباريون^(٢٨) من الشيعة، فقد رفضوا التمسك بالإجماع عندما لاحظوا أنَّ بدايته كانت غير مشروعة؛ لاعتقادهم بأنَّه من البدع التي لا أساس لها في واقع الشريعة.

قال المحدث البحراني ما حاصله: لا شبهة ولا ريب في أنَّه لا مستند لهذا الإجماع من كتاب ولا سنة، وإنَّما حدث مجاراةً لمذاق العامة ومخترعاتهم، وقد تبعهم في ذلك جملة من أصحابنا، كما تبعوهم في جملة من أصولهم في مواضع عديدة^(٢٩).

وعلى أية حال، لقد رفض الأخباريون أن يكون الإجماع كاشفاً عن قول المعصوم مهما بلغ عدد المجمعين، واستدلوا على عدم حجَّيته بالرسالة الطويلة التي أرسلها الإمام الصادق عليه السلام لأصحابه، والتي ورد فيها أنَّه: «قد عهد إليهم رسول الله ﷺ قبل موته، فقالوا: نحن بعدما قبض الله عزوجل رسول الله ﷺ يسعنا أن نأخذ بما اجتمع عليه رأي الناس بعد قبض الله رسوله ﷺ وبعد عهده الذي عهدته إلينا مخالفاً لله ولرسوله ﷺ، فما أحد أجراً على الله ولا أبين ضلالةً ممَّن أخذ بذلك وزعم أنَّ ذلك يسعه...»^{(٣٠)(٣١)}.

وعندما أدرك الأخباريون أنَّ هناك إجماعات كثيرة ادَّعاهها العلماء في كلماتهم - كالشيخ الطوسي والسيد المرتضى وغيرهما - اضطروا إلى توجيهها وتأويلها بأنَّها إجماعات منعقدة في خصوص الخبرين المتعارضين، وهي ممَّا لا كلام في حجَّيتها فيهما باعتقادهم؛ وذلك لقول الإمام الصادق عليه السلام: «يُنظر إلى ما كان من روايتهما عنَّا في ذلك الذي حكمنا به، المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك؛ فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه...»^(٣٢).

وقد نقل السيّد نعمه الله الجزائري عن بعض مشايخه أنَّ الإجماعات

والاتفاقات الحاصلة قبل زمان السيد المرتضى والشيخ الطوسي لم تكن إلا إجماعات على نفس الأخبار التي كانوا ينقلونها في كتبهم؛ إذ لم يعهد من هؤلاء الأعلام كتابة رسالة تختلف عباراتها وتفرعاتها عن النصوص الشرعية^(٣٣)، ولذا قال بعضهم: «إِنَّ الْمُتَقَدِّمِينَ كَانُوا إِذَا أُعْزِزَتْهُمْ النُّصُوصُ فِي مَسْأَلَةٍ رَجَعُوا فِيهَا إِلَى فَتَاوَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ بَابُوِيهِ الصَّدُوقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَغَيْرِهِ»^(٣٤).

لكن الإنصاف أَنَّ هناك إجماعات كثيرة لا يمكن تفسيرها إلا بإجماع الفتوى، وقد أدرك المحدث البحراني ذلك وحاول التنصّل منه حيث ذكر أَنَّهُم كثيراً ما كانوا يستسلفون الإجماع مجازةً، ويقيّدونه أحياناً بقولهم: «إِنْ تَمَّ» و «إِنْ ثَبَتَ»، وأمّا في مقام التحقيق فكانوا يمزّقونه تمزيقاً ويجعلونه حريقاً^(٣٥).

لكن الوحيد البهبهاني لم يقتنع بهذا الكلام، معتبراً أَنَّ القدماء كالمُتَأَخِّرِينَ عملوا بالإجماع وآمنوا بحجّيته؛ بدليل استدلال الكليني^(٣٦) به في بعض المسائل، بالإضافة إلى عدم تجويزه العمل بالأخبار الصحيحة المخالفة له^(٣٧). بل إِنَّ الفضل بن شاذان - كما قلنا - وكذا غيره من الفقهاء والمتكلمين المعاصرين للأئمة المعصومين عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانُوا يَعْتَقِدُونَ بِحُجِّيَّتِهِ وَيَتَجَنَّبُونَ مَخَالَفَتَهُ^(٣٨).

وكذا الحال في العلماء غير المعاصرين للأئمة كالإسكافي^(٣٩) وابن زهرة الذي قيل إِنَّهُ اسْتَدَلَّ بِالْإِجْمَاعِ فِي مَسَائِلَ كَثِيرَةٍ بُلُغَتْ سِتْمِئَةٌ وَخُمْسِينَ مَسْأَلَةً^(٤٠)، وحتى الشيخ المفيد - الذي حصر مصادر التشريع في كتابه التذكرة^(٤١) بالقرآن والسنة - استدلل بالإجماع واستند إليه في سائر كتبه الفقهية^(٤٢).

إِلَّا أَنَّ الظاهر أَنَّ أَوَّلَ مَنْ قَنَنَهُ وَرَسَمَ مَعَالِمَهُ السَّيِّدُ الْمُرْتَضَى الَّذِي أَكَّدَ عَلَى

أَنْ الأخذ به يبتني على أساس دخول الإمام عليه السلام في المجمعين ^(٤٣).

ثمّ جاء الشيخ الطوسي بعده ليضيف إليه مباني جديدة في الحجّة، كالمبنى اللطفي والتشرفي ^(٤٤)، إلى أن وصل دور المتأخرين ^(٤٥) الذين طرحوا المبنى الحدسي للإجماع الذي لا يشترط في كشفه عن رأي المعصوم اتفاق الجميع على رأي واحد.

ولابد من الإدعان بأنّ هناك من الأعلام من تجاهل الإجماع وأعرض عن الاستدلال به في آثاره الفقهية المنقولة إلينا، كالجعفي مثلاً، إلّا أنّ ذلك قد يكون لوجود أدلّة أخرى كان يراها كافية لإثبات المطلوب، لا لعدم حجّة الإجماع في هذا المجال.

أقسام الإجماع ^(٤٦)

هناك أقسام متعددة للإجماع نحاول فيما يلي استعراضها:

١ - الإجماع المحض والمنقول:

الإجماع المحض: هو الإجماع الذي يقوم الفقيه بتحصيله والتحقّق من وجوده بنفسه.

وأما الإجماع المنقول: فهو الذي يعتمد فيه على نقل الآخرين وتحصيلهم له، سواء كان النقل بواسطة أم بغير واسطة، فإذا بلغ النقل حدّ التواتر سميّ إجماعاً متواتراً.

٢ - الإجماع البسيط والمركّب:

الإجماع البسيط: هو الاتفاق على قول واحد بالمطابقة، كالإجماع على نجاسة فضلة ما لا يؤكل لحمه، فالمدلّول المطابقي له هو نجاسة فضلة ما لا يؤكل لحمه.

الإجماع في الفكر الشيعي ٣٦

وأما الإجماع المركّب: فهو عبارة عن اتفاق العلماء على نفي القول الثالث رغم وجود الخلاف بينهم.

٣ - الإجماع المدركي والتعبدّي:

الإجماع المدركي: هو الإجماع الذي يوجد مدرك ودليل يصلح لأن يكون منشأً له، وذلك من قبيل إجماع القدماء على انفعال ماء البئر بالنجاسة الذي استندوا فيه إلى روايات متعدّدة خالفهم فيها المتأخرون لعدم اعتمادهم عليها، ويسمّى هذا الإجماع أيضاً بالإجماع المستند.

وأما الإجماع التعبدّي: فهو الذي لا يوجد دليل يصلح لأن يكون منشأً له؛ ولذا سمّي تعبدّياً^(٤٧).

٤ - الإجماع القولي والعملّي:

الإجماع القولي: هو اتفاق المجتهدين في الفتوى.

وأما الإجماع العملّي: فهو عمل المجتهدين وتصرفهم المعبّر عنه أحياناً بسيرة العلماء.

٥ - الإجماع السكوتي والصريح:

الإجماع السكوتي: هو تصريح بعض علماء عصر واحد برأي في مسألة، وسكوت آخرين عنه بعد اطلاعهم عليه.

وأما الإجماع الصريح فبالعكس؛ بمعنى تصريح الجميع بأرائهم وإعلانهم عن توافقهم.

٦ - الإجماع التقديري:

وهو افتراض حصول الإجماع على تقدير حصول أمر آخر، كالإجماع على لزوم العمل بالاحتياط على تقدير انسداد باب العلم والعلمي في معظم مسائل الفقه.

وهناك أقسام^(٤٨) أخرى للإجماع لوحظ فيها المبنى الذي تقوم على أساسه حجتيه ، وذلك كالتالي :

١ - الإجماع التشرفي :

وهو الإجماع الذي يقوم على أساس تشرف الأوحدي من الأعلام بخدمة الإمام عليه السلام في عصر الغيبة ، فيأخذ الحكم منه ثم يدعي الإجماع عليه . وإنما سمي إجماعاً لأن الإمام عليه السلام وإن كان واحداً لكن سلوكه يمثل السلوك الديني للأمة والفقهاء ، فالإجماع التشرفي خارج عن حقيقة الإجماع وماهيته ، وإنما يطلق عليه مسامحة .

٢ - الإجماع الدخولي (التضميني) :

وهو اتفاق جميع العلماء - حتى الإمام عليه السلام - ولو في عصر من العصور على أمر من الأمور الدينية . وإنما سمي دخولياً لدخول الإمام في جمعهم وموافقة لرأيهم .

٣ - الإجماع التقريري :

وهو الإجماع الذي يقوم على أساس تقرير الإمام وسكوته عما توصل إليه المجمعون إذا كانوا مصيبين ، وإرشادهم إلى الحقّ وصرفهم عما توصلوا إليه من باطل إذا كانوا مخطئين .

٤ - الإجماع اللطفي :

وهو اتفاق العلماء الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام على أساس حكم العقل بوجوب اللطف على الله في عباده بالزام وليّه بإظهار الحق لهم .

ومن هنا يظهر الفرق بين الإجماع التقريري واللطفي ؛ فإنّ وجوب بيان الأحكام على الإمام يكون في الأوّل بحكم الشرع وفي الثاني بحكم العقل .

ويختلف الإجماع اللطفي عن التقريري في نقطتين :

الأولى: أنَّ وجوب الإرشاد في الإجماع التقريري ليس مختصاً بالإمام عليه السلام ، بل يعمّ جميع المسلمين ، وإنّما يقوم الإمام وحده بالإرشاد في مورد الإجماع لأنّه أعرف بالحكم الواقعي من غيره . وأمّا الإرشاد في الإجماع اللطفي فهو مختصّ بالإمام عليه السلام .

الثانية: أنَّ وجوب الإرشاد في الإجماع التقريري إنّما يكون بحكم الشرع ، بخلاف الإجماع اللطفي الذي قلنا بأنَّ وجوب الهداية والإرشاد فيه يبتني على حكم العقل العملي ^(٤٩) .

٥ - الإجماع الحدسي :

وهو الإجماع الذي يؤدّي إلى الكشف عن الحكم الشرعي كشفاً قطعياً أو قريباً منه على أساس النظر والاجتهاد . ويدخل في هذا القسم كشف الإجماع عن قول المعصوم بالملزمة وحساب الاحتمالات . وقد يطلق ويراد به كل ما كان في مقابل الحس ، كالإجماع اللطفي مثلاً .

المبنى في حجّة الإجماع

هناك مبنيان مهمان في حجّة الإجماع :

أحدهما: المبنى الاستقلالي السني ، والآخر: المبنى الكشفّي الشيعي .

ونعني بالاستقلالي: التوصل بالإجماع إلى الحكم الشرعي بنفسه بغضّ النظر عن كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام ، وعليه يكون الإجماع من الأدلّة الأربعة .

وأما الإجماع الكشفّي: فهو الذي يكشف عن الحكم الشرعي بالكشف عن

رأي المعصوم، فهو على هذا المبنى لا يكون من الأدلة الأربعة؛ لأنه تابع للسنة وكاشف عنها، فلا معنى لكونه في عرضها.

ونحن نحاول فيما يلي دراسة كل واحد من هذين المبنيين على حدة:

١ - المبنى الاستقلالي السني:

لقد اختار أهل السنة هذا المبنى واعتبروه أساساً لاستنباطهم الفقهي، إلا أنهم اختلفوا في أنه هل هو كاشف قطعي عن الحكم الواقعي أم أنه دليل تعبدى محض؟ (٥٠)

وأما الأدلة التي ذكروها فآلهم منها الكتاب والسنة:

أما الكتاب:

فقد استدلوا بعدة آيات:

منها: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى﴾ (٥١)، حيث قالوا: إن الإجماع من مصاديق سبيل المؤمنين؛ فلا بد من العمل به واتباع ما يترتب عليه من أحكام بناءً على هذه الآية.

وأورد عليه: بأن الآية الشريفة لا علاقة لها بمسألة الإجماع، بل هي ناظرة إلى معصية الرسول وشق عصا المسلمين والكفر بعد الإيمان وما يترتب عليه من العذاب الأخروي، فسبيل المؤمنين هو الاجتماع على طاعة الله وطاعة رسوله ﷺ؛ لأن المقصود به سبيلهم بما هم مجتمعون على الإيمان، فيكون اتباع غير سبيل المؤمنين هو الخروج من الإيمان إلى الكفر؛ لأن تعليق الحكم على وصف مشعر بعليته (٥٢).

وقد اعترف الغزالي بأن الآية لا علاقة لها بمسألة الإجماع، وفسر سبيل المؤمنين بأنه الجهاد والدفاع عن النبي ﷺ ونصرته في قبال الكفار (٥٣).

الإجماع في الفكر الشيعي ■

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا﴾^(٥٤) بتقريب: أنَّ الإجماع هو حبل الله، فيجب الاعتصام به، ولا يجوز التفريق بالتمسك بخلافه.

ويرد عليه: أنَّ الآية الكريمة حثَّت على الوحدة وعدم إيجاد التفرقة بين صفوف المسلمين، لا قبول كلِّ رأي من الآخرين لمجرد اجتماعهم عليه واتِّفاقهم بخصوصه^(٥٥).

وأما السنَّة:

فقد استدلُّوا بأحاديث كثيرة ادَّعي تواترها معنًى، وهي تشترك في مضمون واحد، وهو «لا تجتمع أمتي على خطأ»^(٥٦)، فاستنبطوا منها عصمة الأئمة من الخطأ والضلالة، فيكون إجماعهم كقول المعصوم عليه السلام حجة ومصدراً مستقلاً لمعرفة حكم الله تعالى.

لكن هذه الأحاديث لا تنفع في حجية الإجماع؛ لعدم تماميتها سنداً ودلالة:

أما سنداً؛ فلأنَّها ضعيفة حتى عند أهل السنَّة أنفسهم؛ لأنَّ بعض هذه الروايات مروية عن أبي خلف الأعمى الذي شهد بضعفه جملة من علمائهم^(٥٧)، وبعضها مروية عن قضمضم الذي شكَّك بعضهم في سند روايته واعتبرها مرسلة^(٥٨).

وأما دلالة؛ فلأنَّ المفهوم من الاجتماع هو اجتماع كلِّ أفراد الأئمة، فلا تثبت عصمة البعض لمجرد التقائهم واجتماعهم على أمر من الأمور كما حدث في بيعة السقيفة.

والواقع أنَّ من المستبعد جداً تحقُّق اجتماع الأئمة بكلِّ طوائفها وأشخاصها في الأعصار والأمصار إلَّا في ضروريات الدين - كوجوب الصلاة والزكاة - التي هي ليست من الأمور التي تحتاج في إثباتها إلى الإجماع، بل هي ثابتة بقطع النظر عنه^(٥٩).

٢ - المبنى الكشفى الإمامى :

وهو الذى قالت به الإمامية ، واعتبرته من الناحية الشكلية أحد الأدلة الأربعة مماشاة للنهج الدراسى فى أصول الفقه عند أهل السنة ؛ أى أنهم لا يعتبرونه فى الواقع دليلاً مستقلاً فى قبال الكتاب والسنة ، بل يتمسكون به إذا كان كاشفاً عن السنة وقول المعصوم عليه السلام ، فالحجية ليست للإجماع بل لقول المعصوم المنكشف بواسطة الإجماع إذا كانت له أهلية الكشف .

قال الخراسانى :

ولست العبرة بالإجماع من حيث نفسه بلا نزاع
ما بيننا بل لانكشاف قد ذكر فعادم الكشف به لا تعتبر (٦٠)

ولذا فقد توسع الإمامية فى إطلاق كلمة الإجماع على اتفاق جماعة قليلة لا يسمّى اتفاقهم فى الاصطلاح إجماعاً ؛ باعتبار أنّ اتفاقهم يكشف كشفاً قطعياً عن قول المعصوم ، فىكون له حكم الإجماع ، بينما لا يعبؤون بالإجماع الذى لا يكشف عن قول المعصوم وإن سمي إجماعاً فى الاصطلاح (٦١) .

وبذلك اتّضحت نقطة الخلاف الجوهرية بين النهج السنّى والإمامى .

ثم إنّ البحث فى الإجماع على أساس المبنى الكشفى تارة يكون بلحاظ الكشف الحسى ، وأخرى بلحاظ الكشف الحدسى (٦٢) .

أما الأول - فهو الإجماع الكاشف عن الحكم الشرعى كشفاً قطعياً عن طريق الاتصال بالإمام المعصوم وأخذ الأحكام الشرعية منه (٦٣) .

وهذه الطريقة من الكشف تنطبق على الإجماع الدخولى (التضمينى) والتشرفى معاً .

ولا إشكال فى حجية الإجماع الدخولى من الناحية النظرية ، وإنّما الإشكال فى وقوعه ؛ لأنّ الإجماعات المنقولة فى كتب الفقه ليست من هذا القبيل قطعاً .

وأما الإجماع التشرفي فهو نادر الوقوع إن لم نقل لا وجود له .

وأما الثاني - الإجماع الحدسي - فهو الإجماع الذي يؤدي إلى الكشف عن الحكم الشرعي كشفاً قطعياً أو قريباً منه يقوم على أساس الحدس والنظر والاجتهاد (٦٤) .

فالحدس في الحقيقة هو العلم الحاصل من غير طريق الحواس الظاهرة (٦٥) .

وقد تبينَ هذه الطريقة من الإجماع معظم المتأخرين (٦٦) ، بل قد تكون هي طريقة المتقدمين في أكبر الظن (٦٧) ، وإنما أظهره بصورة الإجماع الدخولي وغيره مما شاة لأهل السنة الذين طرحوا الإجماع واعتبروه شاملاً لقول المعصوم عليه السلام (٦٨) .

ثم إنَّ الكشف عن الحكم الشرعي بواسطة الإجماع الحدسي قد يكون بالعقل العملي ، وقد يكون بالعقل النظري (٦٩) .

الأول - الكشف على أساس العقل العملي :

والمقصود من العقل العملي : هو حكم العقل بحسن شيء بمعنى أنه ينبغي فعله ، أو قبح شيء ينبغي تركه (٧٠) .

والكشف على أساس ذلك يمكن تحقيقه بواسطة الإجماع اللطفي فقط الذي هو عبارة عن اتفاق العلماء الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام على أساس حكم العقل بوجوب التلطف على الله تعالى بإظهار الحق بواسطة وليه عليه السلام .

وتبينَ هذه النظرية الشيخ الطوسي (٧١) وجماعة قبله وبعده (٧٢) .

وتقوم فكرة الإجماع اللطفي على قاعدة مذكورة في الكتب الكلامية مفادها : أن من اللطف أن يكون المكلف أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد من فعل المعصية مع وجود حظ له في التمكين بما لا يبلغ حدَّ الإلجاء (٧٣) .

ومحصل القاعدة: هو أنه لا بدّ وأن تكون - إلى جانب قدرة المكلف على أداء التكليف - عناية إلهية تساعد على الطاعة وترك المعصية مع عدم بلوغها حدّ الإلجاء والإجبار، وذلك يعني أنه لا بدّ من إيجاد ظروف مناسبة لتكميل النفوس المستعدّة للهداية وسوقها إلى مناهج الصلاح؛ ببعث الرسل، وإنزال الكتب، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٧٤).

ويمكن الاستفادة من هذه القاعدة وتطبيقها على مسألة الإجماع بصور مختلفة:

الصورة الأولى - وجوب اللطف بحفظ المصالح:

ويقصدون به أنه يجب على المولى تعالى أن يتلطف بعباده، وألا يضيّع عليهم المصالح المترتبة على العمل بالأحكام، فلا بدّ أن يرشدهم إلى ما يقربهم إليه تعالى من مناهج السعادة والصلاح، ويحذّرهم عمّا يبعدهم عنه تعالى من مساقط الهلكة والفساد، فإذا اتفقت الأمة على ما يخالف الواقع فعلى الإمام عليه السلام أن يلقي الخلاف بينهم، ولا يسمح بحدوث الاتفاق إلّا مع المطابقة للواقع.

ويمكن المناقشة في ذلك:

أولاً - بعدم قبول أصل هذه القاعدة؛ إذ لا دليل على وجوب اللطف عليه تعالى، فكلّ ما يصدر منه فضل ورحمة على عباده.

ثانياً - بأنّ الناس هم السبب في عدم ظهور الألفاظ الإلهية؛ بإيجادهم الموانع التي تحول دون ظهور إمام العصر والاستفادة من بركاته.

ثالثاً - بأنّ المقصود من المصلحة التي يجب إبلاغها إلى العباد إن كانت هي العبودية والخضوع إلى الله تعالى فهي ممكنة التحقق والتحصيل حتى عن طريق الأحكام الظاهرية، فلا تفوت بخفاء الأحكام الواقعية؛ فإنّ الحكم الظاهري موجود دائماً عند خفاء الحكم الواقعي.

الصورة الثالثة - وجوب اللطف بسدّ ثغرة الدين :

وهي تعني أنّ على الله تعالى ألاّ يُبقي في الدين ثغرة توجب وهنه وضعفه ، فإذا قام الإجماع وأدّى إلى ضعف الدين والاستهانة به فإنّ مقتضى اللطف إلقاء الخلاف بين المجمعين وتشيت آرائهم .

فلو فرضنا - مثلاً - أنّ نتيجة الإجماع هي التفرقة بين الأسود والأبيض في بعض الحقوق والواجبات ، فمن الطبيعي أن يكون ذلك موجباً لوهن الدين ، فلا بد حينئذٍ من سدّ هذه الثغرة بهدم الإجماع أو المنع من حدوثه وانعقاده ، فلو حدث الإجماع وانعقد ، دلّ حدوثه على مطابقته للواقع وعدم استلزامه لما يوجب ضعف الدين .

ويمكن المناقشة فيها: بأنّ ذلك لو تمّ فهو لا يجري في الأحكام التعبدية الصرفة التي لا نظر للناس فيها حتّى يضعف الدين بسببها ، فالدليل الذي أقاموه في هذا المجال أخصّ من المدعى (٧٨) .

وعلى كلّ حال ، فالإجماع اللطفي هو الذي اختاره الشيخ الطوسي وجماعة ، إلّا أنّ بعض عباراته قد توهم بأنّه كان يعتقد - مضافاً إلى ذلك - بالإجماع الدخولي ، وبذلك صرح المحقّق القميّ (٧٩) ، بل صرح بعضهم بأنّ الشيخ لم يكن يعتقد إلّا بالإجماع الدخولي ، وأنّ ما ذكره من قاعدة اللطف كان وسيلة لإثبات هذا الإجماع والاستدلال عليه (٨٠) .

وفي قبال ذلك ذهب الشيخ الأنصاري إلى أنّ الشيخ الطوسي لم يكن معتقداً إلّا بالإجماع اللطفي (٨١) ، مستشهداً بقوله في عدة الأصول بأنّ هذا الكلام من السيد المرتضى غير صحيح ؛ لأنّه يؤدّي إلى عدم صحّة الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلاً ؛ لأنّا لا نعلم دخول الإمام عليه السلام في المجمعين إلّا باعتبار قاعدة اللطف (٨٢) .

الثاني - الكشف على أساس العقل النظري (٨٣):

لقد حاول جماعة (٨٤) من متأخري المحققين - بل معظم المتأخرين (٨٥) - الاستدلال على كشف الإجماع عن رأي المعصوم أو عن دليل معتبر بالعقل النظري.

أمّا الكشف عن رأي المعصوم: فقد قيل إنّ هناك ملازمة بين إجماع العلماء على حكم معين وبين كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام؛ لأنّ الملازمة قد تكون عقلية: كالملازمة بين العلة والمعلول كالنار والحرارة.

وقد تكون عادية: كالملازمة بين آراء الرؤوسين ورئيسهم.

وقد تكون اتفاقية: كالملازمة بين الخبر المستفيض وصدقه.

والملازمة بجميع أقسامها هذه تجري في الإجماع.

أمّا الملازمة العقلية فقد ذكروا في بيانها: أنّه لا يمكن انفكاك الفتاوى الكثيرة للعلماء عن رأي المعصوم عليه السلام؛ لأنّ كلّ واحدة منها توجب الظنّ برأيه عليه السلام، ويزداد هذا الظنّ قوّة كلّما ازداد عدد المفتين إلى أن يصل درجة القطع بالمطابقة وعدم انفكاك الإجماع عن رأي المعصوم.

وأورد عليه: بأنّ هذا الكلام وإن كان صحيحاً في الأخبار الحسّية كما في الأخبار المتواترة - لأنّ احتمال مخالفة الواقع فيها ينشأ إمّا من احتمال الخطأ في الحسّ أو من احتمال تعمدّ الكذب، وكلا الاحتمالين يضعف بكثرة المخبرين إلى أن يحصل القطع بالمخبر به، فينعدم الاحتمالان - إلّا أنّ ذلك لا يصح في الإخبارات الحدسية المبنية على البرهان كما في المقام (٨٦).

أمّا الشهيد الصدر فقد ذكر (٨٧) أنّه لا مانع من القول بأنّ تراكم القيم الاحتمالية قد يكون مؤدياً بسبب كثرتها إلى القطع بالواقع، فكّلما ازداد عدد المجمعين ازداد احتمال قربهم إلى الواقع ورأي المعصوم عليه السلام. لكنّه أكّد في

الوقت نفسه على أنَّ هذا البرهان المسمّى ببرهان حساب الاحتمالات لا يعني وجود الملازمة بين فتوى المجمعين وبين رأي الإمام عليه السلام؛ لأنّ الملازمة تعني عدم إمكان الانفكاك بين اللازم والملزوم، وهو ما لا يمكن إحرازه؛ إذ كثيراً ما نقطع بشيءٍ فينكشف بعد ذلك خلافه.

والطريقة المثلى في تصوير كاشفية الإجماع عن رأي المعصوم بحساب الاحتمال هو أن يقال: إنّ فتوى العلماء المعاصرين لزمان الغيبة إذا استقرّت على حكم معيّن - ولم يكن بأيدينا ما يساعد عليه؛ لكونه خلاف القواعد العامّة المنقولة إلينا من قبلهم في كتب الحديث مثلاً - دلّ ذلك على وجود مأخذ على الحكم المذكور؛ باعتبار أنّ إفتاء أولئك الأجلاء من دون دليل ومأخذ غير محتمل في حقّهم، كما أنّه لا يحتمل في حقّهم أن يكونوا قد غفلوا عن مقتضى القاعدة الأولى المخالفة لهذا الحكم؛ لأنّهم هم الذين نقلوا إلينا هذه القواعد، فهي واضحة مشهورة مطبقة من قبلهم في نظائر ذلك، فلا بدّ من وجود مأخذ خرجوا على أساسه عن مقتضى تلك القواعد، وهذا المأخذ يتردّد في بادئ الأمر بين احتمالين: أحدهما: أن تكون هناك رواية عندهم قد استندوا إليها ولم تصل إلينا، والآخر: أن يكون هناك شيء غير الرواية يسمّى بالارتكاز العام.

والاحتمال الأوّل ساقط عادة؛ إذ لو كانت هناك رواية لوصلت إلينا عن طريق كتبهم الفقهية الاستدلالية أو الروائية، فليس من المعقول أن يكون استنادهم إلى رواية واضحة الدلالة ومع ذلك لم تصل إلينا، مع أنّهم تعرّضوا لروايات ضعاف لم يعتمدوا عليها سنداً ودلالة في مجامعهم الروائية وكتبهم الاستدلالية، فإذا لم يذكروا حديثاً فيما توصّلوا إليه من حكم، دلّ ذلك على أنّهم تلقّوا الحكم المذكور بنحو الارتكاز العام الذي لمسوه عند الجيل الأسبق منهم وهم جيل أصحاب الأئمة عليهم السلام الذين هم حلقة الوصل بينهم وبين الأئمة ومنهم انتقل كلّ هذا العلم والفقه إليهم. وهذا الارتكاز ليس رواية محدّدة لكي

تنقل، بل هو مستفاد بنحو وآخر من مجموع دلالات السنّة؛ من فعل المعصوم أو تقريره أو قوله، ولهذا يحصل لنا القطع بمفاد هذه الإجماعات باعتبار استنادها إلى أمور قريبة من الحسّ؛ لأنّ الارتكاز كالحسّ وليس كالبراهين العقلية الحدسية التي يحتمل خطؤهم في فهمها جميعاً.

وبذلك يتعيّن الاحتمال الثاني من الاحتمالين المتقدّمين، فيحصل الجزم أو الوثوق بالحكم ضمن شروط وتحفّظات لا بدّ من أخذها بعين الاعتبار لتتمّ الحسابات الكاشفة عن رأي المعصوم.

وبذلك اتّضح عدم صحّة ما تقدم من أنّ تراكم الفتاوى إنّما يوجب القطع في الحسيّات دون الحدسيّات؛ لأنّنا لا نريد أن نستكشف رأي الإمام من الإجماع مباشرة ليقال: إنّ قول الإمام محجوب عنهم، بل نستكشفه بتوسّط الارتكاز العامّ الموجود بين أصحاب الأئمة السابقين؛ فإنّه كاشف عن رأيه عليه السلام؛ لكونهم معاصرين له عليه السلام ومتلقّين لكلّ تصوّراتهم منه (٨٨).

هذا كلّه في الملازمة العقلية.

وأما الملازمة العاديّة فقد قالوا في تصويرها: إنّ كشف الإجماع عن رأي المعصوم ككشف اتّفاق المرؤوسين عادةً عن رأي رئيسهم، فإذا اتّفق الوزراء وأركان الدولة على شيء فإنّه يكشف عادةً عن موافقة السلطان لهم.

وأورد عليه:

أولاً - أنّ ذلك إنّما يتمّ فيما إذا كان المرؤوسون ملازمين لرئيسهم كملازمة الوزراء لسلطانهم، وليس إجماع العلماء في عصر الغيبة من هذا القبيل (٨٩).

وثانياً - أنّ غاية ما يمكن تحصيله من الإجماع هو كشفه عن الحكم الشرعي عادةً، لا الملازمة بينه وبين الحكم الشرعي؛ لأنّ الملازمة تعني عدم إمكان الانفكاك، وقد تقدّم أنّ كشف الإجماع عن الحكم الشرعي لا يعني عدم إمكان انفكاكه عنه.

وأما الملازمة الاتفاقية فقد قالوا في تصويرها: إنّ اتفاق العلماء يلزم أحياناً رأي المعصوم ويكشف عنه، وهي طريقة المتأخرين في دعوى الإجماع^(٩٠).

وقد علّق السيد الخوئي على ذلك بما حاصله: إنّ الملازمة الاتفاقية بهذا المعنى ممّا لا سبيل إلى إنكارها، إلّا أنّنا لا يمكننا إدخالها تحت ضابطة معيّنة؛ لأنّ استكشاف قول الإمام عليه السلام بهذه الطريقة يختلف باختلاف الأشخاص والأنظار، فربّ فقيه لا يرى تحقّق الملازمة إلّا عن طريق اتفاق علماء جميع الأعصار، وآخر يراها تتحقّق باجتماع علماء عصر واحد أو جماعة من عصر واحد، بل ذهب بعضهم إلى تحقّقها باجتماع ثلاثة علماء فقط، وهم الشيخ الأنصاري والسيد الشيرازي الكبير والميرزا محمد تقي الشيرازي قدس الله أسرارهم، وذلك لاعتقاده بشدّة ورعهم ودقّة نظرهم^(٩١).

وأما الشهيد الصدر رحمه الله فقد اعتبر أنّ اعتقاد المتأخرين بأنّ الإجماع كاشف بالملازمة عن رأي المعصوم يرجع في حقيقته إلى حساب الاحتمالات الذي يتأثر بعوامل عامّة وخاصّة متعدّدة، ولهذا تختلف الإجماعات من حيث الكشف المذكور حسب اختلاف مواردها وخصائصها^(٩٢).

هذا، ومن تتبع كلمات الفقهاء يجدها في ظاهرها منطوية على حالة من التذبذب وعدم الاستقرار في طريقة التعامل مع الإجماع، فبينما هم يستدلّون بالإجماع في بعض مسائل الفقه، نجدهم يرفضون حجّيته عند استدلال الغير به في مسائل أخرى.

ويمكننا توجيه ذلك: بأنّهم إذا كانوا قد رفضوا الاستدلال بالإجماع فهم يرفضونه لعدم بلوغه درجة الكشف التامّ عن قول المعصوم عليه السلام، وإذا قبلوه واستدلّوا به فلبلوغه درجة الكاشفية عن قول المعصوم عليه السلام، فاختلاف المواقف تابع لاختلاف النتائج والمعطيات التي يحصلون عليها لاكتشاف الحكم الشرعي.

وبذلك يمكننا التعرف على ضوابط الكشف الرئيسية التي كانوا يعتمدون عليها للتوصل إلى الأحكام الشرعية من خلال الإجماع^(٩٣).

ويمكن رفع التهاافت بطريقة أخرى مفادها: أنَّ ذكر الإجماع في البحوث الفقهية الاستدلالية لا يكون إلّا من باب المؤيد إلى جانب الأدلة الأخرى، لا أنّه يستدل به بصورة مستقلة عن غيره.

الملازمة الشرعية (الإجماع التقريري):

يطلق الإجماع التقريري - كما تقدم - على الإجماع الذي يقوم على أساس تقرير الإمام عليه السلام وسكوته عمّا توصل إليه المجمعون إذا كانوا مصيبين، وإرشادهم إلى الحقّ وصرفهم عمّا توصلوا إليه إذا كانوا مخطئين.

فاذا أجمعوا على حكم ولم يردعهم عنه أحد، كشف ذلك عن صدق ما توصلوا إليه ومطابقته للواقع، وإلّا كان على الإمام - حتى في زمن الغيبة - أن يتدخّل لإرشادهم وينقذهم من ضلالهم؛ لأنّ سكوته يكون تقريراً لعملهم^(٩٤).

وإنّما سمّينا ذلك ملازمة شرعية؛ لأنّ الملازمة بين الإجماع والكشف عن رأي المعصوم لم تكن لتحدث لولا وجوب إرشاد المخطئين شرعاً؛ حيث دلّ سكوته عليه السلام عنهم على صوابهم.

وقد اعتقد بهذه الطريقة من الإجماع بعض المتأخرين، ويحتمل أن يكون أبو الصلاح الحلبي من المتقدمين ممن ذهب إليه^(٩٥).

والإشكال في هذه الطريقة من الإجماع هو أنّ إرشاد الناس وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر إنّما يجب لو تحققت شروطه، وهي غير محرزة في المجمعين إذا كانوا مخطئين^(٩٦).

الظروف المساعدة على كاشفية الإجماع (٩٧):

هناك عدّة أمور يمكن أن تكون مساعدة على كشف الإجماع عن الحكم الشرعي، وهي كما يلي:

١ - نوعيّة المجمعين:

إنّ لنوعية المجمعين تأثيراً كبيراً في الكشف عن الحكم الشرعي، فإذا كان المجمعون متقدمي فقهاء عصر الغيبة الذين يتّصل عهدهم بعهد الرواة وحملته الحديث والمتشرّعين المعاصرين للمعصومين، فإنّه بواسطتهم يمكن الكشف عن الارتكاز العام الحاكم لدى طبقة الرواة.

وكذا لو كان المجمعون من الذين يكثر الخلاف بينهم في أكثر المسائل؛ لاختلاف مشاربهم وأنظارتهم في معالجة المسائل، فإنّ اتّفاقهم - رغم ما هم عليه من اختلاف - يدلّ على أنّ ما توصّلوا إليه قريب من الواقع.

٢ - عدم وجود مدرّك في مورد الإجماع:

لابدّ ألا يكون المجمعون أو جملة معتدّ بها منهم قد صرّحوا بمدرّك محدّد لهم، بل لابدّ ألا يكون هناك مدرّك معيّن من المحتمل استناد المجمعين إليه، وإلاّ كان المهمّ تقييم ذلك المدرّك.

وعلى هذا الأساس، يسقط الكثير من الإجماعات عن الاعتبار؛ لأنّها مذكورة إلى جانب الأدلّة الأخرى، وقلّما نجد إجماعاً مجرّداً عنها، فالمسائل التي لا دليل لها إلّا الإجماع لا تتعدّى الخمس والعشرين مسألة كما قيل (٩٨)، وإن كان المنقول عن السيد البروجردي أنّها خمسمئة مسألة (٩٩). وقد ذكر المحقق القمي عدّة أمثلة لهذه المسائل، منها: مسألة نجاسة أبوال وأرواث ما لا يؤكل لحمه، ومنها: نجاسة الماء القليل بجميع أقسامه بملاقاة النجاسة، ومنها: نجاسة ماء الورد بملاقاة النجاسة حتى ولو بلغ ألف كزّ.

ويبدو أنَّ التفريق بين الإجماع المدركي وغير المدركي لم يكن مطروحاً عند المتقدمين، بل ولا عند أكثر المتأخرين؛ بدليل أنَّهم عندما يحاولون الردَّ على المتقدمين - الذين استدلَّوا بالإجماع على مسألة انفعال ماء البئر بملاقاة النجاسة - لم يتمسَّكوا في ردِّها بكون الإجماع المدَّعى في ذلك مدركياً منشؤه وجود روايات متعدِّدة في هذا الباب، بل تمسَّكوا بدلاً عن ذلك بوجود المخالف وأتته معارض بروايات أخرى.

قال صاحب الجواهر - بعد أن ذكر الروايات الدالَّة على الانفعال -: «إنَّ أقوى دعوى لهم في ذلك الإجماعات المنقولة، وهي - مع كون المخالف لها موجوداً حتى من القدماء، بالإضافة لإطباق المتأخرين على خلافه، مع مخالفتها لما سمعت من الأخبار - يضعف الظنُّ بها؛ لقوَّة الأخبار عليها من وجوه. على أنَّه يظهر من العلَّامة في المنتهى^(١٠٠) المناقشة في نسبة ذلك إلى الأكثر، فضلاً عن دعوى الإجماع عليه»^(١٠١).

وهذا الكلام من صاحب الجواهر - وعدم استدلاله بكون الإجماع المدَّعى مدركياً - يدلُّ على مدى تأخُّر الأعلام - حتَّى المعاصرين منهم - عن التصريح بالفرق بين الإجماع المدركي وغيره.

ولعلَّ أوَّل من صرَّح بهذا الفرق هو المحقق العراقي عند تعرُّضه لأدلَّة جواز الأخذ بالبراءة قبل الفحص، حيث قال: «أمَّا الإجماع فلا وثوق به؛ لقوَّة احتمال كون مدرك المجمعين فيه هو حكم العقل»^(١٠٢).

ثمَّ توالى بعد ذلك التصريحات للتأكيد على هذا الفرق إلى زماننا هذا.

ولابد من الإشارة إلى أنَّ الكلام حول عدم حجِّية الإجماع المدركي إنَّما يصحُّ إذا كان المبني في حجِّيته يستند إلى الملازمة أو حساب الاحتمالات، حيث يقع البحث حينئذٍ عن ضرورة مراجعة مدرك الإجماع بدلاً من مراجعة نفس الإجماع.

بخلاف ما لو كان المبنى هو التشرف أو قاعدة اللطف أو دخول الإمام في المجمعين أو تقريره لإجماعهم؛ وذلك لأنَّ المبنى إذا كان هو التشرف بخدمة الإمام فإنَّ تحصيل الحكم الشرعي عن هذا الطريق يكون بالاتصال المباشر بالإمام وسماع الحكم الشرعي منه، فلا معنى للتشكيك في دلالة كلام الإمام على المطلوب بعد أن كان هدف الإمام تفهيم الشخص بالحكم الشرعي، كما لا معنى للتشكيك في السند بعد أن كان الشخص قد تلقى النص من الإمام مباشرة.

بل إنَّ البحث عن مدرك الإجماع التشرفي لا يبقى له مبرر بعد افتراض كونه مأخوذاً من الإمام مشافهة من دون استناد إلى رواية مذكورة في كتب الحديث حتى يمكن مراجعتها والبحث عن دلالتها وسندها.

وأما إذا كان المبنى في الإجماع هو قاعدة اللطف أو تقرير الإمام أو دخوله في المجمعين، فهو أيضاً لا يصحَّ الإشكال في حجّيته؛ لأنَّ المفروض أنَّ الإمام أيدهم فيما توصّلوا إليه، سواء كان ذلك بقاعدة اللطف، أو بدخوله في المجمعين، أو بتقريره لعملهم.

إذاً، فلم يبقَ مجال للإشكال في حجّية الإجماع المدركي إلّا على مبنى الملازمة أو حساب الاحتمالات للذين لم يفترض فيهما إحراز لقول المعصوم عليه السلام إلّا بمقدار ما يكشفه الإجماع عن قوله عليه السلام، ولما كان منشأ الكشف في الإجماع المدركي هو نفس المدرك الذي يستند إليه المجمعون فلا بدّ من مراجعته للتأكد من سنده ومقدار دلالته على ما ادّعاء المجمعون من دون إيكال ذلك إلى المجمعين أنفسهم؛ وذلك لاحتمال خطئهم وغفلتهم عن إشكالات السند أو الدلالة.

٣ - عدم وجود قرائن عكسية:

يجب ألا تكون هناك قرائن عكسية تدلّ على عدم وجود ارتكاز ووضوح في

الإجماع في الفكر الشيعة ■■■■■

حكم المسألة لدى المعاصرين للأئمة عليهم السلام أو القريبين من عصرهم عليهم السلام ، وإلا كان ذلك معارضاً مع كاشفيته الإجماع ، ومانعاً عن الوصول إلى القطع بحساب الاحتمالات ؛ إذ مع عدم وضوحها يصعب الحكم بأنّ المجمعين مصيبون فيما توصلوا إليه ؛ لاحتمال أن يكونوا مخطئين في ذلك ؛ لأنّ الخطأ كثيراً ما يحصل عند عدم وضوح المسائل ، بخلاف ما لو كانت واضحة لدى الجميع .

ومن هذا القبيل ما روي في مسألة طهارة الكتابي ونجاسته ، حيث يستنتج من سؤال الراوي أنَّ نجاسة الكتابي لم تكن مرتكزة في أذهان الأصحاب ، ولذا نجدهم يؤكدون للإمام عليه السلام بأنَّ الكتابي يشرب الخمر ويأكل الخنزير ، كما في صحيحة عبد الله بن سنان ، حيث قال : سئل أبو عبد الله عليه السلام وأنا حاضر : إنِّي أُعير الذمِّي ثوبي وأنا أعلم أنَّه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ، فيرده عليّ ، فأغسله قبل أن أصلي فيه ؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام : « صل فيه ، ولا تغسله من أجل ذلك ؛ فإنك أعرتَه إياه وهو طاهر ، ولم تستيقن أنَّه نجسَه ... » (١٠٣).

٤ - توافر دواعی الحكم المقابل:

قد يتفق أحياناً أن تكون هناك دواعٍ كثيرة لإشاعة الحكم المخالف للإجماع ، فلو كان هذا الحكم هو الموافق لنظر الشريعة حقاً لشاع وانتشر بسرعة ؛ لتوفر الظروف والدواعي لانتشاره ، كما هو الحال في مسألة الخمس في أرباح المكاسب ؛ فإنّ الحكم الواقعي لو كان هو عدم وجوب الخمس لشاع ذلك بين الكلّ ، لرغبة السلطة الجائرة آنذاك في إشاعة أمثال هذه الأحكام وحرمان الأئمة عليهم السلام من حقوقهم ، فلو قام الإجماع رغم هذه الظروف على وجوب الخمس دلّ قيامه على مطابقتها للواقع ؛ لأنّه انعقد مع توافر الدواعي على عدم انعقاده .

ومن هذا القبيل أيضاً لو كانت هناك رواية صحيحة دلّت على الحكم

المخالف لحكم الإجماع فإنَّ توجّه المجمعين إلى الحكم المتفق عليه رغم وجود رواية صحيحة يدلّ على مدى وضوح الحكم المجمع عليه لديهم ومطابقته للواقع.

هـ - كون المسألة شرعية :

لابدّ أن تكون المسألة المتفق عليها ممّا يترقّب ورود النص الشرعي بشأنها، لا أن تكون من المسائل العقلية أو التطبيقية ؛ إذ من المحتمل حينئذٍ أن يكون المجمعون قد اعتمدوا على دليل غير شرعي في التوصل إليها.

وممّا تقدّم يتّضح أنّ الإجماع يمكن أن يكون حجة إذا توقّرت فيه الظروف المناسبة للكشف عن رأي المعصوم سواء كان بالملازمة أو بحساب الاحتمالات، وإنّما رفض البعض حجّيته لاعتقادهم بعدم حصول الكشف في أكثر الحالات التي ينعقد فيها الإجماع ؛ لأنّه إنّما يكشف بنحو الملازمة الاتّفاقية التي لا يمكن إدخالها تحت ضابطة معيّنة.

إلى هنا كان الكلام حول كشف الإجماع عن قول المعصوم عليه السلام .

وأما كشفه عن دليل معتبر: فقد ذكر بعضهم أنّ إجماع عدد كبير من الأعلام على حكم قد يكون كاشفاً عن دليل معتبر لو وصل إلينا لأخذنا به^(١٠٤)، فلو حصل الاتفاق مثلاً على أنّ حدّ الكرّ في الماء ثلاثة أشبار ونصف في ثلاثة أشبار، فلا بدّ وأن يكون هذا الاتفاق كاشفاً عن وجود دليل معتبر اعتمده المجمعون وإن لم يصل إلينا، خصوصاً وأنّ ديدن المتقدّمين هو التعبّد بالأخبار والرجوع إليها والإفتاء على وفق متونها، حتّى كانوا ينقلون بالمعنى إلّا بالمقدار الذي ثبت جوازه^(١٠٥).

وقد ذكر المحقق النائيني أنّ مسلك الكشف عن دليل معتبر عند المجمعين هو أقرب المسالك إلى الحقّ^(١٠٦).

الإجماع في الفكر الشيعي

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ كشف الإجماع عن دليل معتبر كما يمكن أن يكون بالملازمة يمكن أن يكون بحساب الاحتمالات، وذلك بنفس الطريقة التي ذكرناها في كشف الإجماع عن قول المعصوم، فلا نعيد.

وعلى أية حال، فإنّ غاية ما يدلّ عليه هذا المسلك هو أنّ ورع الفقهاء وتقواهم يمنعهم من الإفتاء بغير علم، وأنّه لابدّ أن يكون هناك دليل استندوا إليه في استنباطهم.

ويرد عليه: أنّ هذا الدليل إن كان رواية فكيف يمكن أن يكونوا قد عملوا بها ولم ينقلوها في كتبهم، مع أنّهم ملتزمون بنقل جميع ما هو موجود عندهم من أخبار حتّى لو كانت ضعيفة؟!

ولو فرضنا أنّ هناك رواية كانوا قد اعتمدوا عليها، فليس من الضروري أن تكون معتبرة بنظرنا؛ لاحتمال ضعفها دلالة أو سنداً وإن كانت بنظرهم غير ضعيفة (١٠٧).

هذا إذا كان دليل المجمعين دليلاً روائياً، وأمّا لو كان أصلاً أو قاعدة فيمكن المناقشة أيضاً: بأنّ المجمعين قد يكونون مخطئين في تطبيقهم لهذه القاعدة أو الأصل، كما سيظهر ذلك جيّداً عند البحث عن المسامحة في نقل الإجماع.

ومن الواضح أنّ هذا الإشكال لا يكون وارداً إذا أخذنا بوجهة النظر القائلة باستناد الكشف في الإجماع على ارتكاز عام يدلّ دلالة قطعية على رأي المعصوم (عليه السلام)؛ إذ لا يوجد مدرك في الحكم المجمع عليه حتّى يمكن مناقشته (١٠٨).

الفرق بين الإجماع المدركي وكشفه عن دليل معتبر:

إنّ وجود الشبه بين هذين العنوانين قد يؤدّي إلى الخلط بينهما، مع أنّه

في الإجماع المدركي لابدّ من وجود دليل فعلي يصلح لأن يكون مدركاً للمجمعين، بخلاف الإجماع الكاشف عن دليل معتبر؛ فإنّه يكون بعد الفراغ عن عدم وجود دليل معتبر صالح للاستدلال (١٠٩).

على أنّ المنكشف في الأوّل هو نفس الحكم الشرعي، وفي الثاني الدليل الدالّ عليه.

الإجماع أمانة أم دليل قطعي؟

اتضح ممّا سبق أنّ الإجماع أمانة ظنيّة تعبدية إذا كان الدليل على حجّيته الآيات والروايات المتقدّمة؛ لأنّ غاية ما تدلّان عليه هو لزوم العمل بمضمون الإجماع تعبداً.

بخلاف ما لو كان الدليل على حجّيته هو العقل العملي أو النظري مثلاً، فإنّهما يدلّان على مطابقة الإجماع للواقع وكشفه عنه كشفاً قطعياً؛ ولذا فهو يكون دليلاً قطعياً على الحكم الشرعي (١١٠).

النصاب اللازم في تحقّق الإجماع:

لاحذّ ولانصاب لعدد المجمعين على أساس المبني الكشفي غير الاستقلالي؛ لما ذكرنا من أنّ الكشف عن الحكم الشرعي يتأثّر بعوامل متعددة، منها: نوعية المجمعين، وتوافر الدواعي للحكم المقابل، وعدم وجود قرائن عكسية.. إلى غير ذلك من العوامل التي تساعد على الكشف عن الحكم الشرعي حتّى مع عدم تحقّق الإجماع بمعناه الحقيقي - وهو اتفاق الجميع - لأنّ المعيار في الحجّية على هذا المبني ليس في تحقّق نفس الإجماع، بل في درجة كشفه عن الحكم الشرعي (١١١).

قال الخراساني:

وليس شرطاً اتّفاق الكلّ بل دونه من اجتماع الجلّ (١١٢)

نعم، يستثنى من هذا الكلام المبني اللطفي الذي يشترط في تحقّقه اتّفاق

جميع العلماء ولو في عصر واحد.

وهل هناك نصاب معين على المبنى الاستقلالي السنّي؟

الجواب: إنّ ذلك يختلف باختلاف الأدلة التي أقاموها على حجّيته، فإن كان دليلهم هو قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ...﴾^(١١٣)، فالنصاب اللازم فيه هو اتّفاق جميع المؤمنين؛ لعدم صدق سبيل المؤمنين بغير الجميع.

وإن كان دليلهم هو «لا تجتمع أمتي على خطأ»^(١١٤) فالنصاب هو اتّفاق الأمة بأسرها.

ولمّا كانت الإجماعات المدّعاة في جميع المسائل لم يتحقق فيها هذان النصابان اضطرّوا إلى العدول إلى تحديدات أخرى للنصاب، كاتّفاق أهل المدينة، أو أهل الحرمين (مكة والمدينة)، أو أهل الكوفة والبصرة، أو أكثرية المسلمين، أو الفقهاء والأصوليين، أو أهل الحلّ والعقد... وغير ذلك من التحديدات التي لم يدل عليها دليل^(١١٥).

مقدار دلالة الإجماع:

لمّا كان كشف الإجماع قائماً على أساس اجتماع أنظار أهل الفتوى على قضية واحدة، فلا بدّ من اختصاصه بالمقدار المتّفق عليه، فعند اختلاف الفتوى بالعموم والخصوص لا يتمّ الإجماع إلّا في مورد الخصوص^(١١٦).

فإذا كان معقد الإجماع مطلقاً وله قدر متيقن، فلا بدّ من الاقتصار عليه وعدم التعدّي بالإجماع إلى غيره؛ لأنّ كاشفيته بحساب الاحتمالات في القدر المتيقن أقوى من كاشفيته في غيره؛ باعتبار أنّ خطأ المجمعين في تشخيص أصل الارتكاز أبعد من خطئهم في تشخيص حدوده وامتداداته.

وقد عبّر علماءنا عن ذلك بوجوب الأخذ بالقدر المتيقّن في الدليل اللبي (١١٧).

تطبيق الحجّة على بعض أقسام الإجماع:

بعد أن اتضح الأساس الذي تبتني عليه حجّة الإجماع، لا بأس بتطبيقها على بعض أقسامه المهمة التي اهتم الأصوليون بدراستها والتعرض لمسائلها:

أ - الإجماع المركب:

تقدّم أنّ الإجماع المركب هو عبارة عن اتفاق العلماء على نفي القول الثالث رغم وجود الخلاف بينهم.

ويمكننا تصور الإجماع المركب على نحوين:

النحو الأول: أن يكون نفي القول الثالث عند كل فقيه مرتبطاً بإثبات ما تنبّاه من رأي؛ بمعنى أنّ الفقيه ينفي القول الثالث إذا كان الرأي الذي تنبّاه صحيحاً، وإلا فلا يرفضه.

وحينئذٍ، إذا شكّ الفقيه فيما توصّل إليه من رأي فسوف يشكّ في نفي القول الثالث أيضاً؛ لأنّه في طوله ومترتب عليه.

والإجماع بهذه الصورة إنّما يكون حجّة على بعض مباني الإجماع المتقدّمة، كالمبنى اللطفي والدخولي؛ إذ لو كان القول الثالث المتفق على نفيه حجة لكان على الإمام أن يلقي الخلاف بينهم، أو لا يدخل ضمن اجتماعهم.

وأما على المباني الأخرى - كمبنى الملازمة وحساب الاحتمالات - فلا يكون الإجماع حجّة؛ إذ مع انقسام العلماء إلى رأيين يحصل لنا العلم ببطلان أحدهما، فيؤدّي ذلك إلى فقدان نصف القيم الاحتمالية التي كان بإمكاننا التوصل من خلالها إلى الكشف عن قول المعصوم في نفي القول الثالث.

النحو الثاني: ألا يكون نفي القول الثالث عند كلِّ فقيه مرتبطاً بإثبات ما تبتأه من رأي، بل هو ينفي القول الثالث حتى مع بطلان ما اختاره.

وهذا المعنى من الإجماع يرجع في حقيقته إلى الإجماع البسيط ؛ لأنَّ الكلَّ متَّفِقٌ على نفي القول الثالث بقطع النظر عن اختلافهم في الأقوال الأخرى .

وحيثنّذ، يكون الإجماع حجة في نفي القول الثالث على جميع المسالك المتقدمة؛ لأنّه لا يختلف ملاكاً عن الإجماع البسيط^(١١٨).

الفرق بين الإجماع المركَّب وعدم القول بالفصل:

إنَّ الفرق بين هذين الاصطلاحين يكمن في أنَّ الموضوع في الأوَّل جزئي ليس له أفراد متعدّدة، بخلاف الثاني.

ومثال الأول: مسألة الجهر في القراءة في ظهر الجمعة التي انقسم العلماء فيها بين قائل بالاستحباب وقائل بالوجوب، فالقول بالحرمة يكون خرقاً لما اتفقوا عليه في هذين القولين.

ومثال الثاني: ثبوت خيار العيب في جميع أقسامه وأفراده على قول، وعدم ثبوته في جميعها على قول آخر، فالقول بثبوته في بعض دون بعض يكون حينئذ قولاً بالفصل، وخرقاً لما اتفقوا عليه في هذين القولين.

وإنما سمي قولاً بالفصل؛ لأنه يفصل بين أفراد الموضوع الواحد في الحكم؛ فيجعل لبعضها حكماً وللبعضها حكماً آخر.

ومن ذلك يعلم أَنَّ المخالفة الحاصلة بين القول الثالث وبين الإجماع المركَّب تختلف عن التباين مخالفة القول الثالث وعدم القول بالفصل ؛ لأنَّ المخالفة للإجماع في المركَّب شامل لموضوع الحكم بأسره وهو الجهر في القراءة ؛ لأنَّ الإجماع ينفي حرمة الجهر فيها ، والقول الثالث يشبثها .

بعكس مخالفة عدم القول بالفصل؛ فإنّها ناقصة؛ لأنّ القول الثالث لا ينفي مفاد القولين إلّا في بعض أفراد موضوعهما، فينفي الخيار في بعض أفراد العيب ويثبته في بعضها الآخر (١١٩).

ب - الإجماع السكوتي:

وقد عرّفوه - كما تقدّم - بأنّه عبارة عن تصريح مجموعة من الأعلام بآرائهم في مسألة وسكوت آخرين عنها.

وقد وقع الخلاف في حجّيته، فذهب علماؤنا إلى عدم حجّيته، بل قيل: إنّّه ليس من الإجماع (١٢٠)؛ لأنّ سكوت البعض لا يمكن أن يكون دليلاً على رضاهم دائماً؛ إذ قد يكون سكوتهم للتوقّف أو التأمل في المسألة أو لخوف الفتنة أو الخجل في بيان الحكم المخالف أو المداهنة أو عدم الاهتمام ببيان الحق أو الجهل بالحكم الشرعي أو عدم وصول المخالفة وغير ذلك مما له دخل في السكوت (١٢١).

وحينئذٍ، لا يكون الإجماع السكوتي حجة إلّا في حالات نادرة يكون فيها السكوت كاشفاً عن الرضا، كما لو تكرّر كثيراً في مناسبات تعمّ فيها البلوى (١٢٢).

وفي مقابل ذلك، اعتبر جماعة من أهل السنّة الإجماع السكوتي حجةً مطلقاً؛ لأنّ السكوت - في رأيهم - كاشف عن الرضا دائماً؛ لجريان العادة في كلّ عصر بإفتاء أكابر العلماء في مسألة وسكوت أصاغرهم تسليماً وقبولاً، بل إنّ تعدّر تحصيل آراء الجميع كافٍ لإثبات حجّيته باعتقادهم (١٢٣).

وفصل آخرون بين كون الساكتين في عصر الصحابة وغيرهم، فيكون الإجماع حجة في العصر الأوّل دون الثاني إذا كان مورده مما يفوت استدراكه، كإراقة الدماء واستباحة الفروج، وفي غير ذلك لا يكون حجة، كأخذ الأعيان (١٢٤).

ج - الإجماع المنقول :

لم يكن الإجماع المنقول مطروحاً في أكثر كلمات المتقدمين، بل لم يستدل به أحد في مسائل الفقه المختلفة إلى زمان العلّامة الذي كان أوّل من صرح بحجّيته (١٢٥).

وقيل: إنّ أوّل من طرح ذلك المحقق ثمّ من بعده العلّامة (١٢٦)؛ لأنّ التركيز كان على الإجماع المحصل.

وقد وقع الخلاف بين الأعلام (١٢٧) في حجّية الإجماع المنقول، والسبب في ذلك هو أنّ الالتزام بحجية خبر الواحد لا يعني بالضرورة التزاماً بحجية الإجماع المنقول؛ لإمكان الالتزام بحجية الأوّل دون الثاني (١٢٨)؛ وذلك لأنّ أدلّة حجّية الخبر لا تشمل كلّ خبر مهما كان نوع الخبر به، بل هي مختصة بالخبر الحسّي الحاكي عن حكم شرعي أو شيء ذي أثر شرعي؛ فهو الذي يصحّ أن يعبدنا الشارع به، وإلا فلا يكون مشمولاً لأدلّة حجّية خبر الواحد. ومن المعلوم أنّ الإجماع المنقول - باستثناء الإجماع التشرفي والدخولي - المحكي فيه هو نفس أقوال العلماء، وهذه الأقوال لا هي حكم شرعي ولا ذات أثر شرعي (١٢٩).

وقد حاول البعض التخلّص من هذه المشكلة، كما سيتضح ذلك من خلال البحوث المقبلة.

ثمّ إنّ الإجماع المنقول قد يكون منقولاً بالتواتر، وقد يكون بالآحاد:

أما المنقول بالتواتر: فهو عبارة عن قيام عدد كبير من الأعلام بنقل الإجماع في مسألة بحيث يؤدّي نقلهم إلى العلم بثبوت المنقول.

ونقل الإجماع بهذه الصورة حكمه حكم المحصل من جهة الحجّية؛ لأنّه يؤدّي إلى العلم باتّفاق المجمعين ومطابقة ما يقولونه لقول المعصوم عليه السلام (١٣٠).

لكن الشيخ البهائي شكك في أصل تحقق التواتر في نقل الإجماع؛ باعتبار أن تحصيل آراء الجميع من قبل ناقل الإجماع لا يكون إلا بالحدس والاستنباط (١٣١).

وأما المنقول بالآحاد: فهو عبارة عن قيام عدد قليل من الأعلام بنقل الإجماع بالمقدار الذي لا يؤدي إلا إلى الظن بحصول الاتفاق.

وهذا المعنى من نقل الإجماع هو الذي وقعت عليه معركة الآراء، بل هو المراد من الإجماع المنقول عند إطلاقه دون غيره (١٣٢).

ولابد من الإشارة إلى أن البحث عن حجية الإجماع المنقول لابد أن يكون بعد الفراغ عن حجية خبر الواحد؛ إذ بدون ذلك لا معنى للبحث عن حجيته سيما مع عدم وجود خصوصية تميزه عن خبر الواحد (١٣٣).

المسامحة في نقل الإجماع:

قد يتسامح ناقل الإجماع مرة في أصل الإجماع وأخرى من جهة معقده:

١ - المسامحة في أصل الإجماع:

قد ينقل الفقيه الإجماع لعثوره على عدد من الأقوال المتفقة على حكم معين فيقطع بموافقة الآخرين لها، فيدعي الإجماع عليه، لكنه بعد أن يطلع على وجود المخالف يزول قطعه ويتراجع عن دعوى الإجماع.

قال المحقق السبزواري: «إن مرادهم بالإجماعات المنقولة في كثير من المسائل، بل في أكثرها، لا يكون محمولاً على معناه الظاهر - إلى أن قال: - والذي يظهر لي من تتبع كلام المتأخرين أنهم كانوا ينظرون إلى كتب الفتاوى الموجودة عندهم في حال التأليف، فإذا رأوا اتفاقهم على حكم قالوا إنه إجماعي، ثم إذا اطلعوا على تصنيف آخر رجعوا عن الدعوى المذكورة واعتبروا المسألة خلافية. والشواهد على ذلك كثيرة ليس هنا محل تفصيلها» (١٣٤).

وقد حاول الشهيد الثاني توجيه كثرة المسامحة في نقل الإجماع بقوله: «إنَّ ذلك إمّا لعدم اعتبار المخالف المعلوم المعين، وإمّا لتسميتهم ما اشتهر إجماعاً، وإمّا لعدم ظفرهم بالمخالف حين ادّعوا الإجماع، وإمّا لتأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الإجماع وإنْ بَعُد، كجعل الحكم من باب التخيير...» (١٣٥).

وقد يكون من أسباب هذه المسامحة أيضاً أنَّ ناقل الإجماع يرى أنَّ مدرك الحكم بدرجة من الوضوح لا يحتمل معه مخالفة من أحد، فيدّعي الإجماع على هذا الحكم، مع أنَّه قد تخفى عليه بعض الإشكالات التي تكون مانعة من توصّل الغير إلى نفس النتيجة التي توصّل إليها.

وهذه الكيفية من النقل لا يمكن أن تكون حجة على المنقول إليه إلّا إذا حصل له القطع بالمنقول.

ومن هذا القبيل أيضاً دعوى ابن إدريس الإجماع على أنَّه يجب على الزوج إعطاء فطرة زوجته لو كانت ناشراً (١٣٦).

وردّ عليه المحقق: بأنَّ أحداً من علماء الإسلام لم يقل بذلك، فضلاً عن الإمامية (١٣٧).

والظاهر أنَّ ابن إدريس لم يراجع أقوال العلماء، وإنّما استكشفها من روايات دالة بإطلاقها على ذلك، فتصوّر أنَّ الحكم معلقٌ على عنوان الزوجية، ولم يلتفت إلى أنَّه معلقٌ على عنوان العيلولة أو على عنوان واجبي النفقة دون غيرهما (١٣٨).

٢ - المسامحة في معقد الإجماع:

قد ينعقد الإجماع على قاعدة أو أصل يرى ناقل الإجماع أنَّ المسألة الكذائية مورد لجريانها فيها، فيخيّل للغير أنَّ الإجماع قد انعقد على خصوص هذه

المسألة؛ كما في الإجماعات المنقولة عن السيد المرتضى الذي كان كثيراً ما يدّعي الإجماع على حكم لم يقل به أحد، كدعواه الإجماع على جواز الوضوء بالماء المضاف^(١٣٩)، وكدعواه هو والشيخ المفيد الإجماع على جواز إزالة النجاسة بمطلق المائعات غير الماء، وقد علّل السيد ذلك بقوله: «إنّ من الأصل العمل بدليل^(١٤٠) الأصل ما لم يثبت الناقل، وليس في الشرع ما يمنع من استعمال المائعات في الإزالة ولا ما يوجبها، ونحن نعلم أنّه لا فرق بين الخلّ والماء في الإزالة، بل ربّما كان غير الماء أبلغ، فحكمنا حينئذٍ بدليل العقل^(١٤١)».

وهذا الكلام غير صحيح؛ لأنّ إزالة النجاسة التي ذكرها السيد مورداً لجريان البراءة قد وردت في خصوصها روايات يظهر من كلمة «اغسل» الواردة فيها كون التطهير لا يكون إلّا بالماء المطلق^(١٤٢)، ومع وجود الدليل الاجتهادي لا تصل النوبة للعمل بأصل البراءة، بل لا يصحّ العمل به حتّى مع عدم وجود الدليل؛ وذلك لكونها مجرى للاستصحاب دون البراءة؛ لمسبقيّتها بالحالة السابقة.

وعلى أيّة حال، فإنّ الكثير من إجماعات القدماء يبدو أنّها لا تعني أكثر من الاتفاق على القواعد الكلّية التي يمكن أن تكون مدرّكاً لبعض الأحكام الجزئية. نعم، لو كان نقل الإجماع من المتأخّرين كالمحقق والعلامة والشهيد فالإنصاف اعتبار حكايتهم؛ لأنّهم لا يدّعون الإجماع إلّا بمراجعة نفس فتاوى العلماء وآرائهم^(١٤٣).

العوامل المساعدة^(١٤٤) على حجّية الإجماع المنقول:

هناك عدّة عوامل يمكن أن تكون مؤثّرة في حجّية الإجماع المنقول وكشفه عن قول المعصوم عليه السلام، وهي كما يلي:

١ - قوّة دلالة ألفاظ الإجماع :

لابدّ في الإجماعات المنقولة من ملاحظة مقدار دلالة ألفاظها قوّة وضعفاً ، فقد تكون صريحة في الإجماع ، وقد تكون ظاهرة فيه ، وقد تكون مشعرة بتحقيقه .

أمّا الألفاظ الصريحة : فهي كما لو قال ناقل الإجماع : إنّ ذلك قام الإجماع عليه ، أو هو مختار الإمامية ، أو الجميع ، أو أهل الإسلام ، أو أهل الحقّ ، أو أهل الإيمان .. إلى غير ذلك من الألفاظ الصريحة في حدوث الإجماع وتحقيقه .

وأمّا الألفاظ الظاهرة : فهي كما لو قال : لا خلاف في المسألة الكذائية ، أو لم نعرف فيها مخالفاً ، أو لم يظهر فيه خلاف .. إلى غير ذلك من الألفاظ والكلمات التي لا تكون صريحة في الإجماع ، بل هي ظاهرة فيه .

وأمّا الألفاظ المشعرة : فهي تختلف باختلاف المواطن وموارد الاستعمال ، كما لو قال الناقل : إنّ الحكم في المسألة الكذائية كذا وخالف فيه الشافعي ، أو إنّ الحكم كذا خلافاً لجمهور العامة ، فإنّ أمثال هذه العبارات تشعر بانعقاد الإجماع وحدوثه بين الشيعة بقرينة مخالفة الشافعي أو العامة له ؛ إذ لو كانت هناك مخالفة من قبل الشيعة لكان الأولى ذكرها بدلاً من ذكر غيرها ، ولذا قال المحقق السبزواري - بعد أن نقل كلام من ادّعى أنّ الشافعي هو الذي خالف في ثبوت الكفّارة على المرضع إذا خافت الضرر على نفسها بسبب الصيام - : « إنّ هذا الكلام مشعر بالاتفاق » (١٤٥) .

٢ - مستوى التتبع والضبط والدقة العلمية :

يشترط في الإجماعات المنقولة ملاحظة المكانة العلمية لناقله ، وقدرته على التتبع ، وحفظ ما يتلقاه من الآخرين ، وغير ذلك من الأوصاف المؤثرة في

صحّة نقل الإجماع ومطابقته للواقع .

وهذه الأوصاف لا يبعد أن تكون متوفّرة في عدد من علمائنا المتأخرين كالمحقّق الأوّل والثاني والعلّامة والشهيدين والفاضل الهندي .

وعلى أيّة حال ، من لم تتوفّر فيه هذه الصفات لا يمكن الاعتماد على نقله ؛ لعدم الوثوق بمطابقة ما يقوله للواقع .

٣ - وضوح المسألة وشهرتها :

ولابدّ أيضاً من ملاحظة نوع المسألة التي نقل الإجماع فيها ، فقد تكون من المسائل المشهورة المعروفة التي تناولها الأصحاب في كتبهم وتعرّضوا لها في أبحاثهم ، وقد تكون دون ذلك في المعروفة .

وقد تكون من المسائل الاستطردادية غير المعروفة ، والتي ليس لها مكان محدّد في أبحاثهم الفقهية ، وإنّما عنوانها لمناسبات مختلفة وفي مواضع متفرّقة لا يصل إليها إلّا الأوحدي من الأعلام .

ومن الواضح أنّ احتمال انعقاد الإجماع وتحقّقه في الحالة الأولى أقرب إلى الواقع من احتمال انعقاده في الحالتين الثانية والثالثة ؛ إذ لم يلتفت إليهما الكثير من الأعلام بسبب خفائهما ، فمن الصعب حصول الاتفاق فيهما .

وعلى أيّة حال ، إذا لم تتوفّر الشروط المساعدة على الكشف في الإجماعات المنقولة فسوف يبقى نقل الإجماع فيها ناقصاً يحتاج في كشفه عن قول المعصوم إلى ضمّ أقوال أخرى لابدّ من تحصيلها من كلمات الأعلام .

أحكام الإجماع :

١ - حكم جاحد الإجماع^(١٤٦) :

اختلف العلماء فيمن أنكر حكماً مجمّعاً عليه ، فذهب بعض إلى أنّه كافر ،

وزهب آخر إلى خلافه ، واختار ثالث التفصيل بين ما لو كان الحكم داخلاً في مفهوم الإسلام كالعبادات والتوحيد والرسالة فيحكم بكفره ، وبين ما لم يكن كذلك فلا يحكم بكفره (١٤٧) .

أمّا القائلون بكفر منكر الإجماع مطلقاً فقد اختاروا ذلك باعتبار أنّ الإجماع هو الذي يوجب القطع بدخول النبي ﷺ في المجمعين ، فإنكاره يعني بالضرورة إنكاراً لحجية قول النبي ﷺ ورسالته .

وقد قيّد الوحيد البهبهاني (١٤٨) البحث في هذه المسألة بما إذا كان الإجماع متحققاً بين المسلمين لا بين الإمامية خاصة ؛ لأنّ رفض إجماع الإمامية لا يؤدّي إلّا إلى عدم الإيمان بإمامة المعصوم ، وهو ممّا لا يوجب الكفر قطعاً .

ولابدّ من التنبيه على أنّ إنكار الإجماع إنّما يوجب الكفر إذا كان المنكر عالماً بأنّ ما ذهب إليه المجمعون كان صحيحاً ، وإلّا فلا معنى للحكم بكفر من خطأً المجمعين وتوصّل إلى غير ما توصّلوا إليه من حكم ؛ لاعتماده على دليل مستقلّ ، أو لعدم اعترافه بأصل حجّة الإجماع .

وقد أشار المحقّق إلى هذا المعنى قائلاً: إنّ جاحد الحكم المجمع عليه كافر ؛ لأنّه يجحد ما يعلم حقيقة أنّه من الشرع (١٤٩) .

قال الخراساني :

من جَحَدَ الحَكَمَ الذي قد أُجمِعَا مَعَ علمه تكفيرُهُ لا يَمْنَعُ (١٥٠)

وأمّا القائلون بأنّ منكره ليس كافراً فقد استدّلوا له بدليلين :

أحدهما : أنّ أصل أدلّة الإجماع لا تفيد العلم ، فكيف بما يتفرّع عنه من أحكام ؟ فإنّ غاية ما يفيد الإجماع هو حصول الظنّ بالحكم الشرعي وجاهد المظنون ليس بكافر إجماعاً .

وثانيهما: هو أنه لو سلّمنا حصول العلم بالأحكام بواسطة الإجماع فإنّ العلم بالإجماع غير داخل في ماهيّة الإسلام حتى يحكم بكفر منكره، ولو كان داخلاً حقاً لوجب على الرسول ألاّ يحكم بإسلام أحد إلاّ إذا عرّفه حجّة الإجماع، وبما أنّه لم يفعل ذلك ولم يصرّح به دلّ ذلك على عدم دخوله في ماهيّة الإسلام (١٥١).

وأما القائلون بالتفصيل المتقدّم فالذي يفهم من كلامهم هو أنّهم استدّلوا عليه بأنّ إنكار الإجماع إنّما يوجب الكفر إذا أدّى إلى إنكار ماهيّة الإسلام، بخلاف ما لو لم يكن مؤدياً إلى إنكارها، فإنّ المنكر يبقى حينئذٍ على إسلامه؛ لأنّه مؤمن بأصل الإسلام وماهيّته (١٥٢).

قال إمام الحرمين: «لقد شاع في ألسنة الفقهاء أنّ خارق الإجماع يكفر، وهو باطل قطعاً؛ فإنّ منكر أصل الإجماع لا يكفر، فضلاً عمّن خرق نتائجه وخالفها، والقول بالتكفير والتبرّي ليس بالهتّين».

ثمّ قال: «نعم، من اعترف بالإجماع وأقرّ بصدق المجمعين في النقل ثمّ أنكر ما أجمعوا عليه، كان تكذيبه تكذيباً للشارع، ومن كذّب الشارع فقد كفر. والقول الضابط فيه: أنّ من أنكر طريقاً في ثبوت الشرع لم يكفر، ومن اعترف بكون الشيء من الشرع ثمّ جحدّه كان منكراً للشرع، وإنكار جزء من الشرع كإنكار كلّ» (١٥٣).

وقد علّق على ذلك بعض علمائنا بقوله: «وهذا التفصيل من إمام الحرمين في محلّه؛ لوضوح أنّ إنكار الطريق لا يستلزم إنكار حكم شرعي ثبت بالضرورة» (١٥٤).

٢ - حكم الإجماع بعد الإجماع:

قال المحقق رحمه الله: «لا يجوز أن ينعقد إجماع على حكم ثمّ ينعقد إجماع آخر

على خلافه ؛ لاستلزامه تخطئة المعصوم ، باعتبار أنه كان في ضمن المجمعين في الإجماع الأول .

وقد تقول : إنَّ دخول الإمام في الإجماع الأول قد يكون لتقية ، فلا يلزم من بطلان هذا الإجماع الحكم بخطأ الإمام واشتباهه .

والجواب : هو أنَّه يشترط في تحقق الإجماع وانعقاده صدوره عن قصد وإرادة ، فإذا صدر عن تقية لم يتحقق ولم يوجد إجماع حتى يبحث في جواز مخالفته بإجماع آخر » (١٥٥) .

ولابدَّ من الإشارة إلى أنَّ هذا الكلام من المحقق يبتني على بعض مسالك الإجماع المتقدمة ، كالمسلك الدخولي واللفظي ، وأمَّا بناءً على الملازمة وحساب الاحتمالات فلا مانع من القول بحدوث إجماع آخر يكشف عن خطأ المجمعين في الإجماع السابق وعدم موافقة الإمام عليه لهم .

٣ - حكم الإجماع بعد الخلاف :

قال السيّد المرتضى ما حاصله : اختلف الناس في أنَّ الاتفاق بعد الخلاف هل يوجب رفع الخلاف أم لا يوجبه ؟

فذهبت جماعة إلى أنَّه لا يوجب رفع الخلاف ، وذهبت أخرى إلى أنَّه يوجبه ، وفصلت الثالثة بين ما إذا كان المجمعون هم نفس المختلفين سابقاً فيرتفع الخلاف ، وبين ما إذا كانوا غيرهم فلا يرتفع .

بل حكى عن بعضهم استحالة وقوع الإجماع في مورد الخلاف (١٥٦) .

إلا أنَّ الصحيح - باعتقاد السيّد المرتضى - هو الرأي الأول ؛ لعدم اختلاف الحال في الإجماع بين كون معقده مسبقاً بالخلاف أو غير مسبوق به ؛ حيث قال : « إنَّ الذي أوقع هؤلاء في الإشكال هو تسالمهم على جواز الأخذ بأيّ واحد من الآراء المتخالفة قبل تحقُّق الإجماع ، فإذا قلنا بحصول الإجماع بعد ذلك على

صحة بعض الأقوال ولزوم الأخذ بها دون بعض كان ذلك نقضاً لما تسالموا عليه من جواز الأخذ بأي واحد منها.

ولأجل التخلّص من هذا الإشكال قرّروا اعتبار الحكم بلزوم الأخذ ببعض الأقوال دون بعض أمراً مختلفاً فيه رغم قيام الإجماع عليه.

لكن الصحيح هو إمكان انقلاب المسائل الاختلافية إلى اتفاقية إذا قام الإجماع عليها؛ لعدم صحة الالتزام بما تسالموا عليه من جواز الأخذ بأي واحد من الأقوال المتخالفة بعنوان أنّها حكم واقعي.

وأما بالنسبة لما ذهب إليه بعضهم من منع انعقاد الإجماع بعد الخلاف فيمكن الردّ عليه بما نجده من وقوع إجماعات كثيرة في مسائل متعدّدة كانت قبل تعلّق الإجماع بها في عداد المسائل الخلافية (١٥٧).

الهوامش

- (١) مسند أحمد ١ : ٩٠ .
- (٢) تاريخ اليعقوبي ٢ : ١٤٧ - ١٤٨ .
- (٣) الدرجات الرفيعة : ١٩ .
- (٤) انظر : أصول الفقه ٣ : ٩٩ .
- (٥) انظر : منابع اجتهد (بالفارسية) : ١٨٦ .
- (٦) لسان العرب (مادة جمع) .
- (٧) أصول الفقه ٣ : ٩٧ .
- (٨) المصدر السابق .
- (٩) قوانين الأصول : ٣٧٣ .
- (١٠) معارج الأصول : ١٧٤ .
- (١١) معالم الدين : ١٧٢ .
- (١٢) المبسوط (للسرخسي) ١٢ : ٦٥ . المحصول في علم الأصول ٤ : ١٧٤ .
- (١٣) فتح العزيز ٣ : ٢٢٤ .
- (١٤) حاشية الدسوقي ٤ : ١٥٣ .
- (١٥) تكملة حاشية المختار ١ : ٣٥٣ .
- (١٦) والذين هم عبارة أخرى عن المجتهدين ، انظر : المحصول في علم الأصول (للرازي) ٤ : ٢٠ .
- (١٧) المستصفى : ١٣٧ .
- (١٨) انظر : جواهر الكلام ٤٢ : ٤٢٤ . مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٢٩٦ .
- (١٩) رياض المسائل ٨ : ٢٠٨ .
- (٢٠) مستمسك العروة الوثقى ٣ : ٢٦٢ .
- (٢١) المعتبر ١ : ٢١٥ . مدارك الأحكام ١ : ٣٣٢ . مفاتيح الشرائع ١ : ١٥ .

- (٢٢) منهاج المصباح (بحث التقليد) : ١٢٥ . القواعد الفقهية ٥ : ٢٩٥ .
- (٢٣) العربية : هي النخلة يعريها صاحبها رجلاً . انظر : غريب الحديث ١ : ٢٣١ .
- (٢٤) حاشية مجمع الفائدة والبرهان (للوحيد البهبهاني) : ١٥٩ .
- (٢٥) انظر : فوائد الأصول ١ : ٧٩ .
- (٢٦) نسب ذلك إليهم الوحيد البهبهاني في الرسائل الأصولية : ٢٧١ .
- (٢٧) الإيضاح : ٣٥ ، ٣٧ (مطبعة البعثة) .
- (٢٨) انظر : الفوائد المدنية : ٩٠ - ٩١ . الحقائق الناضرة ١ : ٣٥ - ٤٠ .
- (٢٩) انظر : الحقائق الناضرة ١ : ٢٩ .
- (٣٠) المصدر السابق ٩ : ٣٦٧ .
- (٣١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٦ ، ب ٩ من صفات القاضي ، ح ١ .
- (٣٢) المصدر السابق .
- (٣٣) ذكر ذلك عنه المحدث البحراني في الحقائق الناضرة ١ : ٣٩ - ٤٠ .
- (٣٤) جواهر الكلام ٣ : ١٣١ .
- (٣٥) انظر : الحقائق الناضرة ٩ : ٣٧٣ .
- (٣٦) لعل ذلك إشارة إلى ما ذكره الكليني في بحث الإرث من حرمان بعض الأفراد من الإرث باستثناء ما خرج بالإجماع ، حيث قال : « إلّا ما خصّ الله به من طريق الإجماع أنّ ولد الولد يقومون مقام الولد ... » . (الكافي ٧ : ٧٠) .
- (٣٧) انظر : الكافي ١ : ٨ - ٩ . وهو وإن لم ينطبق على ما هو منسوب إليه ، إلّا أنّه لا يوجد مكان آخر من الكافي يدلّ على هذه النسبة .
- (٣٨) الفصول المختارة : ٨٣ - ٨٤ . الرسائل الأصولية : ٢٧٠ - ٢٧١ .
- (٣٩) فتاوى ابن الجنيد : ٣٣ ، ٢٧٣ ، ٣٢٤ .
- (٤٠) مقدمة غنية النزوع : ٢٨ .
- (٤١) التذكرة في أصول الفقه (ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد) : ٩ : ٢٨ .
- (٤٢) المقنعة : ٢٤٥ ، ٥٨٠ ، ٦٨٠ .
- (٤٣) الذريعة إلى أصول الشريعة ٢ : ٦٠٣ - ٦٢٢ . رسائل السيد المرتضى ١ : ١٨ .
- (٤٤) عدة الأصول ٢ : ٦٤٢ .

- (٤٥) نسب ذلك إلى المتأخرين الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول ١: ٣١٢.
- (٤٦) فوائد الأصول ٣: ١٩١. نهاية الأفكار ١: ١٤٧. مستمسك العروة الوثقى ٢: ١٣٨.
- حقائق الأصول ٢: ٩٤. فـرهـنـك تشريحي اصطلاحات أصول (= المعجم المفصل للاصطلاحات الأصولية) : ٤٥-٤٦. معجم المصطلحات الأصولية : ١٢-١٦.
- (٤٧) هذا التعريف وإن لم نعثر عليه في كتب الأعلام ، إلا أنه مستفاد من تعريفهم للإجماع المدركي بقرينة المقابلة .
- (٤٨) انظر : أنوار الأصول ٢: ٤٠٠-٤٠٤ . منابع اجتهاد (بالفارسية) : ١٩٨-٢٠١ . اصطلاحات الأصول : ٢٣-٢٥ . مصطلحات الأصول : ١٣-١٦ . معجم المصطلحات الأصولية : ١٢-١٦ .
- (٤٩) مفاتيح الأصول : ٤٩٧ . حاشية المشكيني على الكفاية ٣: ٢٣٥ .
- (٥٠) بحر الفوائد ١: ١٢٢ ، سطر ٢٢ .
- (٥١) النساء : ١١٥ .
- (٥٢) أنوار الأصول ٢: ٣٩٤ .
- (٥٣) المستصفى ١: ١٧٥ .
- (٥٤) آل عمران : ١٠٣ .
- (٥٥) أنوار الأصول ٢: ٣٩٦-٣٩٧ .
- (٥٦) المجموع في شرح المهذب ١٠: ٤٢ ، سطر ٦ . المستصفى ١: ١٧٥ .
- (٥٧) سنن ابن ماجه ٢: ١٣٠٣ ، ح ٣٩٥٠ ، سطر ٦ .
- (٥٨) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٠٨ .
- (٥٩) انظر : أصول الفقه ٢: ١٠١ .
- (٦٠) الألفية النورية (ضمن كتاب أراجيز أربعة) : ٥٦ .
- (٦١) أصول الفقه ٣: ٩٧-٩٩ .
- (٦٢) حاشية المشكيني على الكفاية ٣: ٢٣٦ .
- (٦٣) انظر : اصطلاحات الأصول : ٢٤ .
- (٦٤) المصدر السابق .
- (٦٥) حاشية المشكيني على الكفاية ٣: ٢٣٣ .

- (٦٦) الفصول الغروية : ٢٤٧ ، سطر ٨ .
- (٦٧) عوائد الأيَّام : ٦٨٢ .
- (٦٨) بحر الفوائد ١ : ١٢٨ ، سطر ١ .
- (٦٩) دروس في علم الأصول ٢ : ١٧١ .
- (٧٠) انظر : معجم الاصطلاحات الأصولية : ١١٤ - ١١٥ .
- (٧١) عدّة الأصول ٢ : ٦٠٢ .
- (٧٢) نقل ذلك المحقق القمي في قوانين الأصول ١ : ٣٥٠ ، سطر ٩ .
- (٧٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ٣٥٠ .
- (٧٤) أنوار الأصول ٢ : ٤٠٠ - ٤٠١ .
- (٧٥) مباحث الأصول ، الجزء الثاني من القسم الأوّل : ٢٨٢ - ٢٨٤ .
- (٧٦) المصدر السابق ، الجزء الثاني من القسم الثاني : ٢٨٦ - ٢٨٧ .
- (٧٧) أنوار الأصول ٢ : ٤٠٣ .
- (٧٨) مباحث الأصول ، الجزء الثاني من القسم الثاني : ٢٨٥ - ٢٨٦ .
- (٧٩) قوانين الأصول ١ : ٣٥٠ ، سطر ٨ .
- (٨٠) عناية الأصول ٣ : ١٥٣ .
- (٨١) فرائد الأصول ١ : ٨٤ .
- (٨٢) عدّة الأصول ٢ : ٦٣١ .
- (٨٣) العقل النظري : هو ما ينبغي أن يعلم من الأمور الواقعية . (أصول الفقه ١ : ٢٢٢) .
- (٨٤) على ما نسب إليه المحقق القمي في قوانين الأصول ١ : ٣٥٤ ، سطر ٣١ .
- (٨٥) نقل ذلك عنهم صاحب الفصول الغروية : ٢٤٧ ، سطر ٨ .
- (٨٦) مصباح الأصول ٢ : ١٣٩ .
- (٨٧) مباحث الأصول ، الجزء الثاني من القسم الثاني : ٢٩٤ - ٣٠١ . بحث في علم الأصول
- ٤ : ٣٠٩ - ٣١١ . دروس في علم الأصول ٢ : ١٧١ - ١٧٥ .
- (٨٨) بحث في علم الأصول ٤ : ٣٠٩ - ٣١٤ . دروس في علم الأصول ٢ : ١٧١ - ١٧٥ . دروس
- في علم الأصول ٣ (القسم الأوّل) : ٢١٠ - ٢١٦ .
- (٨٩) مصباح الأصول ٢ : ١٤٠ .

- (٩٠) كفاية الأصول : ٢٨٨ .
- (٩١) مصباح الأصول ٢ : ١٤٠ .
- (٩٢) بحوث في علم الأصول ٤ : ٣١١ .
- (٩٣) انظر : المصدر السابق .
- (٩٤) مفاتيح الأصول : ٤٩٧ ، سطر ١١ .
- (٩٥) المصدر السابق : سطر ١٤ .
- (٩٦) منابع اجتهاد (بالفارسية) : ٢١٠ .
- (٩٧) بحوث في علم الأصول ٤ : ٣١٥ - ٣١٦ . دروس في علم الأصول ٢ : ٢١٦ - ٢١٧ . انظر أيضاً قوانين الأصول ١ : ٥٥ ، سطر ١ .
- (٩٨) منتهى الدراية ٤ : ٣٨٦ .
- (٩٩) أنوار الأصول ٢ : ٤٠٨ ، هامش الصفحة .
- (١٠٠) منتهى المطلب ١ : ٦٢ .
- (١٠١) جواهر الكلام ١ : ٢٠٢ .
- (١٠٢) نهاية الأفكار ٣ : ٤٧٥ .
- (١٠٣) وسائل الشيعة ٣ : ٥٢١ ، ب ٧٤ من النجاسات ، ح ١ .
- (١٠٤) الفصول الغروية : ٢٤٨ ، سطر ١٠ .
- (١٠٥) راجع ما ذكره الشيخ الطوسي في هذا المجال في كتاب المبسوط ١ : ١ - ٣ .
- (١٠٦) فوائد الأصول ٣ : ١٥١ .
- (١٠٧) انظر : فرائد الأصول ١ : ١٠٢ . نهاية الدراية ٣ : ١٨٥ - ١٨٦ . مصباح الأصول ٢ : ١٤٠ .
- (١٠٨) بحوث في علم الأصول ١ : ٣١٤ .
- (١٠٩) انظر : أنوار الأصول ٢ : ٤٠٥ - ٤٠٦ .
- (١١٠) انظر : مباحث الأصول ، الجزء الثاني من القسم الثاني : ٢٧٩ .
- (١١١) الذريعة إلى أصول الشريعة ٢ : ٦٣٠ . المعتبر ١ : ٣١ .
- (١١٢) الألفية النورية (ضمن كتاب أراجيز أربعة) : ٥٦ .
- (١١٣) النساء : ١١٤ .
- (١١٤) المجموع في شرح المذهب ١٠ : ٤٢ ، سطر ٦ .

- (١١٥) انظر: أصول الفقه ٣: ١٠٣-١٠٤ .
- (١١٦) دروس في علم الأصول ٣ (القسم الأول): ٢١٨ .
- (١١٧) بحوث في علم الأصول ٤: ٣١٦. والمقصود بالدليل اللبي: هو ما يكون في مقابل الدليل اللفظي .
- (١١٨) بحوث في علم الأصول ٤: ٣١٧. دروس في علم الأصول ٣ (القسم الأول): ٢١٩ - ٢٢٠ .
- (١١٩) انظر: قوانين الأصول ١: ٣٧٨، سطر ١٣ .
- (١٢٠) هداية المسترشدين: ٤١٦، سطر ٨ .
- (١٢١) أصول الفقه ٢: ١٩٧ .
- (١٢٢) قوانين الأصول: ٣٥٨-٣٥٩. أصول الفقه ٢: ١٩٧ .
- (١٢٣) الوجيز في أصول الفقه: ٥٢-٥٣ .
- (١٢٤) نقل هذا التفصيل الشهيد الثاني في تمهيد القواعد: ٢٥٣ .
- (١٢٥) نقل ذلك عن العلامة المحقق الآشتياني في بحر الفوائد ١: ١١٧، سطر ٣ .
- (١٢٦) أوثق الوسائل: ١٠٩، سطر ٢٤ .
- (١٢٧) معالم الدين: ١٨٠. نهاية الأفكار ٣: ٩٦ .
- (١٢٨) الهداية في الأصول ٣: ١٥١ .
- (١٢٩) أصول الفقه ٢: ١١٤-١١٥ .
- (١٣٠) انظر: أصول الفقه ٢: ١١٤ .
- (١٣١) نقل ذلك عنه المحقق الآشتياني في بحر الفوائد ١: ١١٦، سطر ٢٨، ولم أعر عليه في هامش زبدة الأصول كما نسب إليه المحقق المذكور .
- (١٣٢) بحر الفوائد ١: ١٣٨، سطر ٢٠. أصول الفقه ٢: ١١٤ .
- (١٣٣) أصول الفقه ٢: ١١٤ .
- (١٣٤) ذخيرة المعاد: ٥٠-٥١ .
- (١٣٥) ذكرى الشيعة ١: ٥١ .
- (١٣٦) السرائر ١: ٤٦٦ .
- (١٣٧) المعبر ٢: ٦٠١-٦٠٢ .

- (١٣٨) أنوار الأصول ٢: ٤١٤ .
- (١٣٩) الناصريات : ٧٣ - ٧٤ .
- (١٤٠) ومراده من الأصل هو أصالة البراءة عن وجوب التطهير بالماء تعيناً ، كما ذكر ذلك المحقق الآشتياني في توضيح كلام السيد ، راجع : بحر الفوائد ١ : ١٣٠ ، سطر ١٣ .
- (١٤١) نقل ذلك عنه المحقق في المسائل المصرية (ضمن كتاب الرسائل التسع) : ٢١١ ، ٢١٥ - ٢١٦ .
- (١٤٢) راجع : وسائل الشيعة ١ : ٢٩٤ ، ب ١٨ من نواقض الوضوء ، ح ٣ . وج ٣ : ٤٢٨ ، ب ١٩ من النجاسات ، ح ١ .
- (١٤٣) فوائد الأصول ٣ : ١٥٢ .
- (١٤٤) أنوار الأصول : ٤١٤ - ٤١٥ . وانظر : كفاية الأصول : ٢٩٠ - ٢٩١ . حقائق الأصول ٢ : ١٠٢ - ١٠٣ . منتهى الدراية ٤ : ٣٦٤ .
- (١٤٥) ذخيرة المعاد : ٥٣٦ ، سطر ٣٧ .
- (١٤٦) معارج الأصول : ١٢٩ . الرسائل الأصولية : ٢٦٩ .
- (١٤٧) ذكر هذه الأقوال مع بعض أدلتها العلامة في نهاية الأصول : ٢٧١ ، سطر ١ .
- (١٤٨) الرسائل الأصولية : ٢٦٩ .
- (١٤٩) معارج الأصول : ١٢٩ .
- (١٥٠) الألفية النورية (ضمن كتاب أراجيز أربعة) : ٥٧ .
- (١٥١) نهاية الوصول إلى علم الأصول : ٢٧١ .
- (١٥٢) الإحكام في أصول الأحكام ١ : ٣٤٤ .
- (١٥٣) أصول الفقه (للخصري) : ٢٨٧ .
- (١٥٤) الأصول العامة للفقه المقارن : ٢٧٠ .
- (١٥٥) معارج الأصول : ١٣٠ .
- (١٥٦) نقله عنهم السيد المرتضى في الذريعة إلى أصول الشريعة ٢ : ٦٣٥ - ٦٣٧ .
- (١٥٧) انظر : المصدر السابق .

الخصخصة ودورها

في الاقتصاد الإسلامي

□ السيد علي عباس الموسوي

مَهَيِّدًا :

لا يزال عالمنا الإسلامي يرزأ تحت وطأة التطور الاقتصادي والتقني والتكنولوجي الغربي، هذا التطور الذي يطالب من جهة أنظمتنا الإسلامية بالتطور السريع لمواكبة ما يجري وهو بعد منه على بعد أميال، ويفرض نفسه من جهة أخرى على عالمنا بغزو شامل يتضمن الاقتصاد والاستملاك؛ استملاك الثروات الطبيعية والصناعية ضمن أطر مقننة لا نزال نجهل أسلوب مواجهتها، بل ننحني أمامها في كثير من الأحيان ونظن أنّ فيها صالحنا وإنقاذ أنفسنا، ونحن في داخلها نقاتل حتى الرمح الأخير الذي لا ندري متى يحين أوانه.

ومن الأطر القانونية التي دعا إليها الغرب وقدمها لنا كنموذج لخلاصنا قانون الخصخصة. وقد تلقفته بعض الدول الإسلامية كوسيلة للخلاص، فيما وقفت أخرى تنظر بحذر وتخطو ببطء الخائف المترقب ما سيؤول إليه أمر سابقتها.

ولا تزال الدراسات التي تتناول هذا الموضوع شحيحة بعض الشيء، وهو الأمر الذي يكسب الموضوع أهمية فائقة، فأين تقع الخصخصة كنظام اقتصادي في النظام الاقتصادي الإسلامي؟ هذا ما سنحاول الإجابة عليه ضمن هذا المقال.

النقطة الأولى - تعريف المصطلح

الخصخصة (privatizaion) هي بمعنى يقابل التأميم (nationalization) الذي يعني تحويل مصادر الملكيات الخاصة لصالح الدولة كتأميم النفط الذي حصل في الجمهورية الإسلامية الإيرانية في الخمسينات.

وتوضيح هذا المصطلح أنه قد جرت العادة على تقسيم القطاعات العاملة والمنتجة في الدولة إلى قطاعين:

القطاع العام: (وهو القطاع من الاقتصاد القومي الذي تملكه الدولة وتتولى إدارته وتسيير عمليات الإنتاج والتوزيع فيه).

القطاع الخاص: (وهو قسم من الاقتصاد القومي الذي تعود ملكيته إلى الأفراد أو الشركات التي يملكها أفراد).

وعملية الخصخصة هي عبارة عن تحويل القطاع العام إلى قطاع خاص، وحيث إنَّ المصطلح لا يزال من الجدة بمكان فله الحق في الإشباع قليلاً لتكوين رؤية صحيحة نسعى إليها، فقد عرفت الخصخصة بالعديد من التعاريف نذكر بعضاً منها:

أ - تحويل الملكية العامة إلى القطاع الخاص؛ إدارة أو إيجاراً أو مشاركة أو بيعاً وشراء فيما يخص الدولة أو تنهض به أو تهيمن عليه في قطاعات النشاط

الاقتصادي المختلفة أو مجال الخدمات العامة^(١).

ب - تحويل المصانع والمؤسسات والمنشآت والمرافق الاقتصادية من ملكية الدولة أو الملكية العامة إلى الملكية الخاصة.

ج - وهذا التعريف يتوسع قليلاً في الاصطلاح ليجعله عبارة عن سياسة اقتصادية عامة؛ ويخالف فيه الضيق الموجود في التعاريف السابقة؛ إذ يجعله شاملاً لأمر متعدد فينص:

(مفهوم الخصخصة واسع، ولا ينبغي أن يبقى مفهوماً ضيقاً، ولكنها تتسع لتشمل مفاهيم أخرى من أجل تحقيق أهداف التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وأهمها:

١ - التأخير طويل الأجل لبعض الأصول أو الأنشطة غير المستغلة (بفتح الغين) اقتصادياً.

٢ - توسيع قاعدة ملكية الشركات التابعة عن طريق شراء صغار المستثمرين والعاملين أسهم هذه الشركات من خلال بورصة الأوراق المالية.

٣ - تطوير الإدارة من خلال الأخذ بآليات السوق، وإطلاق المنافسة، وفتح أسواق جديدة محلياً وخارجياً، والاهتمام بجودة المنتجات وتطورها.

٤ - إدخال المستثمر الخارجي الأجنبي لما لديه من إمكانيات وخبرات واسعة، بحيث يكون شريكاً استراتيجياً).

فإنذا هذا التعريف يخرج عن مجرد عملية تحويل القطاع العام إلى القطاع الخاص، فيشمل التشجيع على استحداث مشاريع لدى القطاعات الخاصة أو تنمية الشركات الكبرى على حساب الشركات الصغرى أو تشجيع القطاع الخاص.

ولعلّ هذا التعريف أكثر التعاريف وضوحاً؛ بحيث يمكنه تقديم صورة عن واقع الخصخصة وأشكالها.

وتذكر الدراسات أنّ مفهوم الخصخصة يعود إلى عهد الستينات، وقد ظهر في بريطانيا أولاً. وما أكسب الخصخصة أهميتها ولفت الأنظار إليها هو البرنامج الشامل الذي نفذته حكومة المحافظين في بريطانيا بزعامة مارجريت تاتشر عام ١٩٧٩ م، وقد تضمن البرنامج تحويل مشروعات وأنشطة القطاع العام إلى القطاع الخاص. وقد دفع نجاح التجربة البريطانية مختلف الدول النامية إلى تطبيق برنامج الخصخصة ضمن سياسات إعادة الهيكلة والتصحيح الذي اتبعته مؤسستا صندوق النقد والبنك الدوليان^(٢).

وتنسب الخصخصة إلى شخصيتين اقتصاديتين هما: «مليتون فريدمان» المستشار الاقتصادي للرئيس الأميركي ريغان و«فردريك هايك» المستشار الاقتصادي لرئيسة وزراء بريطانيا تاتشر. ولعل بعضهم يحاول إرجاع جذور الفكرة إلى ما قبل ذلك بكثير، فينقل عن ابن خلدون قوله: «إذا تعاطى الحاكم التجارة فسد الحكم وفسدت التجارة»، أو عن آدم سميث قوله: «الحكومة أسوأ تاجر وأتعس صانع».

لقد كانت الفترة الممتدة بعد ١٩٥١ - أي تاريخ تأميم النفط في إيران - هي فترة التأميم، فقد سرت موجة التأميم إلى العالم ككل، فكان تأميم قناة السويس في مصر، وكان تأميم النفط في العديد من الدول، وبهذا أخذ القطاع العام دوراً هاماً في تنمية الاقتصاد لدى الدول، إلى أن سرت موجة الخصخصة التي تعتبر - بحق - وليدة العولمة بشقها الاقتصادي، فابتدأت الشركات العالمية بالسيطرة على القطاع العام عبر نظام الخصخصة.

لقد حثت جميع الدول الكبرى الدول النامية على الخصخصة، بل ربطت هذه الدول مجموعة من المساعدات التي تقدمها باتباع هذه الدول لسياسة الخصخصة، بل اعتمد البنك الدولي على الخصخصة كسياسة مفروضة على الدول المستدينة.

لقد كانت الدعوة إلى الخصخصة تتم عبر عنوان بزّاق هو إعادة الهيكلة الاقتصادية بعد نشوء النظام العالمي الجديد وسقوط المعسكر الاشتراكي.

إنّنا نستطيع - وبوضوح - الربط بين الأحداث السياسية التي كانت تجري على الساحة الدولية وبين شيوع وانتشار كلا النوعين، فالتأميم انتشر في الوقت الذي كان الاتحاد السوفيتي السابق في عصر قوته على الساحة الدولية، وهو فرض أو شجع على قيام الحكومات بتأميم المرافق العامة بنحو يتناسب مع السياسة الشيوعية والرؤية الماركسية الاشتراكية.

وأما بعد السياسة التي انتهجها آخر رؤساء الاتحاد السوفيتي ميخائيل غروباتشوف وانهايار الاتحاد السوفيتي فقد سيطرت القوى الرأسمالية على الاقتصاد الدولي، وحيث كانت رؤيتها تقوم على تشجيع الملكية الفردية ابتدأت الدعوة إلى انتهاج سياسات الخصخصة، فنحن لا نجد هذا الضجيج حول موضوع الخصخصة إلّا في هذه الفترة التي شهدت ازدهار النظام الرأسمالي وتفرده على الساحة الدولية في ظل غياب مطلق للرؤية الإسلامية.

على أنّ التعبير الذي استخدمناه نحن هنا حول المصطلح هو التعبير الأكثر رواجاً، وإن كان البعض يستعمل تعابير أخرى يراها أوفق بقواعد اللغة، مثل: الخوصصة أو التخاصية أو التخصيصية^(٣).

■ أهداف الخصخصة :

تعتبر الخصخصة الآن في عالم الاقتصاد وسيلة من وسائل الالتحاق لدى الدول النامية بالدول الصناعية المتقدمة، ولذا تكتسب أهمية خاصة لدى هذه الدول؛ فما هي الأهداف المرجوة من عملية الخصخصة؟ تذكر الأبحاث والدراسات المتعلقة بهذا الموضوع بعض هذه الأهداف:

١ - تخفيف الأعباء المالية على ميزانية الدولة: يعتبر هذا الهدف من الأهداف الرئيسية لقيام الدول بعملية الخصخصة، وذلك أمام ما تواجهه دوائر القطاع العام من فشل يحتمل الدولة ثقلًا ماليًا وعجزاً وتضخماً لا يمكنها تلافيه، فكثيراً ما تلجأ الدول لكي تسدّ العجز اللاحق بالشركات العامة الراجعة لها إلى مواردها المالية الأخرى، لما يحيط بإلغاء بعض الخدمات من مخاطر لاسيما الخدمات التي ترتبط بالواجبات الأساسية للدولة المعاصرة. وهذه الضرورة تدعو إليها الحاجة الفعلية بقطع النظر عن أسباب فشل القطاع العام وإمكانية معالجته.

٢ - حفز العامل على العمل والإنتاج: إذ متى كان لدى الشخص فائدة ترجع إلى شخصه من خلال العمل الذي يقوم به وارتباط ذلك بعمله كمّاً وكيفاً، فسوف ينشط بشكل مختلف عن الآخر الذي لا يشعر بمثل هذا الإحساس نتيجة كون العمل مملوكاً للدولة، سواء ذلك فيما يرجع إلى أصحاب هذه الشركات أنفسهم أو إلى العاملين في هذه الشركات، حيث ترتفع نسبة أجورهم بشكل عام عما يمكن أن تقدمه القطاعات العامة.

ولعلّ البعض يرجع هذا الأمر إلى الطبيعة الإنسانية، فيما يعتبر آخر أن التربية يمكنها أن تعالج هذه المشكلة.

٣ - الحصول على السلع والخدمات بجودة أكبر وبسعر أقل وتنوع أكبر

نتيجة زيادة المنافسة ؛ وذلك لأنَّ عنصر المنافسة لا يؤثر أثره المطلوب في القطاعات العامة ؛ لأنَّ الذي يقوم بالعمل في الشركات العامة لا تعنيه جودة الإنتاج بقدر ما يهتم بحصوله على مقرره الشهري الذي سيصله سواء كان عمله من الجودة بمكان أو لم يكن .

▣ أساليب الخصخصة :

قد أشار التعريف السابق الذكر إلى بعض أنحاء الخصخصة ، و تناولها هنا بشيءٍ من التفصيل . والالتفات إلى هذه الأقسام مهم في بحثنا عن دور الخصخصة في الاقتصاد الإسلامي :

١ - البيع : بيع الشركات الحكومية (القطاع العام) للجمهور لاسيما العاملين فيها ، وهذا البيع قد يقع ببيع القطاع العام المعين كلياً وبشكل كامل ، وقد يقع ببيعه جزئياً على أن تبقى للدولة بعض الأسهم فيه ، فتصبح المنشأة مشتركة الملكية بين القطاعين .

٢ - التأجير الطويل الأمد للأصول المملوكة للحكومة للقطاع الخاص ، وعملية البيع أو التأجير تتم عادة عبر البيع المباشر أو عبر المقايضة بالديون المتوجبة على الدولة أو عبر المناقصات .

٣ - التعاقد مع القطاع الخاص على إنتاج الخدمة التي كانت الدولة تقوم بها في القطاعات العامة ؛ أي إيكال إدارة هذا القطاع فقط إلى الشركات الخاصة دون بيع أو إجارة ، فتجري عقود بين الدولة ووحدات القطاع الخاص تخول الأخيرة حق الإدارة لحساب الدولة مقابل مزايا معينة كحصّة في الربح أو الإنتاج . وهذا الأسلوب أقل إثارة للجدل من الأسلوب الأول .

النقطة الثانية

الخصخصة بين اتجاهي الرفض والقبول

أثارت قضية الخصخصة جدلاً في عالمنا الإسلامي، كما أثارت جدلاً لدى سائر الدول. ولعل المنطق الرافض لعملية الخصخصة لم يقتصر على الإسلاميين؛ لأنّ المخاطر المتصورة لعملية الخصخصة عند الرافضين كان لها أبعادها المختلفة، ولم تقتصر المخاطر على البعد الإيديولوجي. ونحن نتعرض لكلا وجهتي النظر.

أما المنطق الرافض للخصخصة فهو لمخاطر متعددة:

الأول: البعد الإيديولوجي، حيث ينظر الكثيرون إلى الخصخصة بعين الريبة؛ لأنّها تشكل ممارسة واضحة لسيطرة النظام الرأسمالي على دول العالم، وليس ذلك لمجرد كون هذه الفكرة غربية المنشأ بل لمدى إصرار الدول الغربية على تغلغلها في العالم الإسلامي بنحو أصبحت تشكل جزءاً من الخطاب السياسي الغربي لقادة الدول الإسلامية.

إنّ أي شخص - حتى من يؤيد الخصخصة ويرى فيها حلاً لمشكلات الدول النامية - لا يمكنه إنكار كونها وليدة النظام العالمي الجديد بما يعنيه من سيطرة الاقتصاد الليبرالي الرأسمالي. لم يكن من الصدفة أن تسود موجة الخصخصة العالم اليوم متأثرة بالنظام الرأسمالي.

الثاني: سيطرة الشركات الغربية على الدول الإسلامية؛ لأنّه لا مفرّ أمام عجز رؤوس الأموال الداخلية عن كونها الطرف الآخر الذي يمثل القطاع الخاص

المحوّل إليه القطاع العام من اللجوء إلى الشركات الأجنبية للقيام بهذا الدور؛ لأنّها هي التي يتوفّر لها المال اللازم والخبرات الكافية لهذا الأمر، وهذا سوف يؤدي بدوره إلى عملية السيطرة الاقتصادية للدول الكبرى على الدول النامية المدعوة بشدة إلى الخصخصة.

الثالث: إنّ الخصخصة تعني نقل الاحتكار من الدولة إلى الشركات الخاصة؛ إذ القطاعات العامة محدودة، فإذا حدثت الخصخصة فإنّها سوف توكل إلى شركات محددة تصبح هي المحتكرة لهذه القطاعات.

وأما المنطق المؤيد للخصخصة فيبرر ذلك بأمرين:

الأول: ما تقدم ذكره من رفع الأعباء عن الدولة إنّ تقل النفقات الحكومية، ومن تقوية الإنتاج كمّاً ونوعاً بسبب المنافسة، وذلك في ظل ملاحظة أنّ المشكلات المالية الأساسية التي تواجهها الدول تتمثل في القطاعات العامة هذه.

الثاني: اجتذاب رؤوس الأموال المحلية بدل استثمارها في الخارج؛ لأنّ الخصخصة تفتح فرصاً متعددة أمام أصحاب رؤوس الأموال للاستثمار؛ فإنّه في ظل الحرية الاقتصادية المتاحة في الغرب والفرص المتوفرة والضمانات المقدمة من قبل تلك الدول يجد أصحاب رؤوس الأموال في تلك الدول خلاصاً لهم من المشاكل التي يعانون منها في دولهم.

الثالث: اجتذاب رؤوس الأموال الأجنبية والاستفادة منها بما يرجع بالفائدة إلى المجتمع ككل.

الرابع: القضاء على التسيّب الإداري والإهمال الحاصل في القطاع العام المدار من قبل الدولة والذي هو أمّ المشاكل لدى الدول النامية.

إنّ ملاحظة ما تقدم ذكره لدى الداعين إلى الخصخصة والرافضين لها

الخصخصة ودورها في الاقتصاد الإسلامي

يجعلنا نقف موقفاً وسطاً؛ فلا الرفض المطلق لها ووصفها بأبشع الأوصاف هو المرفف الصائب، ولا القبول المطلق بها واعتبارها المخلص والمنقذ لاقتصاد الدول النامية هو الموقف الصائب، بل الأصح هو أن نعتبرها أسلوباً من الأساليب التي ينبغي التعاطي معها بدقة وحذر؛ لئلا نقع في مخاطرها ولئلا نحرم من فوائدها.

على أن ما ينبغي الإشارة إليه هو أن بعض ما ذكر - سواء في منطق الرافض للخصخصة أو الراضي بها - يرجع إلى أمور تطبيقية ترتبط بالظروف التي تعيشها الدول، وهذه الظروف لا ينبغي أن تكون حاكمة على البحث النظري.

النقطة الثالثة

الخصخصة رؤية فقهية إسلامية

إن ما تقدم من حديث كان الغرض منه تنظيم إطلالة على هذا النظام الاقتصادي الوافد، وقد وصل الدور الآن إلى محاولة درس الموضوع في الرؤية الإسلامية الفقهية لنرى الموقف الصحيح منها.

● أولاً - هل تتلاءم الخصخصة مع النظام الاقتصادي الإسلامي العام؟

لابد أن نقدم لمحة سريعة توضح الفارق بين النظام الاقتصادي الإسلامي وبين النظامين الاشتراكي والرأسمالي، ولعل أفضل ما يمكننا أن نعتمد عليه في هذا المجال هو كتاب «اقتصادنا» للشهيد السيد محمد باقر الصدر رحمته الله.

أما النظام الاشتراكي فهو يؤمن بالتأميم باعتبار مصادر الثروة ملكاً للمجموع، فلا بد من أن تحمي الملكية الخاصة سواء في مجال الإنتاج أو

الاستهلاك، نعم الملكية الخاصة تشكل مرحلة يمر بها المجتمع في سيره نحو الاشتراكية، فإذا نتجه الاشتراكية إلى عملية محو للملكية الخاصة ليصبح كل فرد مالكا لثروات البلاد كلها كما يملكها الآخرون.

وبهذا يكون من الواضح أن الخصخصة تتناقض مع النظام الاشتراكي؛ هذا لأنها سوف تسير في الاتجاه المعاكس تماماً؛ إذ أنها سوف تحوّل الملكية العامة - والتي هي ملكية الدولة - إلى ملكية خاصة فردية.

إن الملكية الخاصة مرفوضة من قبل الاشتراكية حتى لو كانت تلك الملكية هي ملكية الشركات الخاصة، وبعبارة أخرى لا تؤمن الاشتراكية بالملكية الخاصة أساساً ولا وجود لها في قاموسها ونظامها.

وأما النظام الرأسمالي فهو يعتبر الملكية الخاصة غير المحدودة هي الأصل والأساس، فالمسألة تنعكس تماماً مع ما تذهب إليه الاشتراكية، ولا يكون الخروج عن الملكية الخاصة إلى الملكية العامة إلا في ظروف استثنائية حيث تدعو الضرورة إلى تأميم بعض المشاريع، فللملكية الخاصة أن تغزو جميع عناصر الإنتاج من الأرض والآلات والمباني والمعادن. ومن هنا كانت الخصخصة وليدة النظام الرأسمالي، وتعتمد الرأسمالية في نظرتها هذه على أساس التوافق بين المصالح العامة والدوافع الذاتية مما يوجب إعطاء الفرد حريته المطلقة في عملية الاستثمار.

وأما النظام الإسلامي فتلخصه عبارة؛ هي «الملكية المزدوجة»؛ أي يقرر مبدئية كلا النمطين من الملكية العامة والخاصة، وليس لواحدة منهما أن تكون هي القاعدة العامة. فإذا لكل واحد من النمطين دائرته التي يتحرك فيها، فلا يصح تملك الأراضي العامة بمجرد الإحياء، بل غاية ما يثبت لمن أحيا أرضاً حق الاستفادة منها إلى أن يهملها من قبل نفسه؛ لأن الأرض هي من الأموال التي لم تصنع اليد البشرية وإنما تتدخل في عملية تكيف محدودة لهذا

المال. كما أنه ليس لأحد سلب مال غيره مهما كان؛ فالناس مسيطرون على أموالهم. وبهذا يتضح أن النظام الإسلامي يقر كلا نوعي الملكية، فما هي العلاقة بين الخصخصة والنظام الإسلامي؟

إن الأمر الواضح مما تقدم هو أن الخصخصة لا تعتبر مرفوضة رفضاً مطلقاً في النظام الاقتصادي الإسلامي؛ لأنه يقر مبدأ الملكية الخاصة التي هي الأساس في الخصخصة، ولكن قبوله لها إلى أي مدى وما هي الدائرة التي تقبل الخصخصة فهو موكول إلى النقاط التالية، ولكن ما توصلنا إليه هو أن الإسلام في مقابل الرفض المطلق للنظام الاشتراكي يقبل بالخصخصة، ولا تتنافى مع أسسه التي أقرها.

ولكن لا ينبغي أن نغفل هنا أمراً؛ وهو أن الإسلام في الوقت الذي لا يمنع من الملكية الخاصة بل ويشجع عليها لابد وأن نلاحظ التشريع الإسلامي العام المرتبط بالملكية الخاصة؛ أي لا ينبغي أن ننظر إلى النظام الحقوقي فقط في الاقتصاد الإسلامي، بل علينا النظر أيضاً إلى النظام الأخلاقي الذي دعا إليه الإسلام؛ أي أننا ينبغي علينا أن نلاحظ التشريع الإسلامي عامة، ومثل هذه النظرة العامة سوف تقدم لنا فارقاً بين الرؤيتين: الرؤية الإسلامية للملكية الخاصة والرؤية الرأسمالية لهذه الملكية، وتتمثل هذه الرؤية الإسلامية في عدم إطلاق الإسلام - من ناحية حقوقية من جهة وخلقية من جهة أخرى - للملكية الخاصة، وعدم الإطلاق هذا يظهر في ملاحظة مجموعة من الأحكام نذكرها هنا إجمالاً؛ إذ لهذا دوره في توضيح النظرية الإسلامية، فقد حدّ الإسلام من الملكية الخاصة بطرق متعددة هي:

١ - الضرائب الثابتة التي فرضها الإسلام على الملكية الخاصة والمتمثلة بالخمس والزكاة كنموذجين بارزين، وربما نعتبر بعض الأحكام الأخرى ضمن هذا الإطار، كنظام الكفارات الذي هو فرض ضريبة مالية على المخالفات العبادية.

٢ - الضرائب المتحركة التي خول الإسلام فيها للحاكم أن يفرض ضريبة مالية على بعض الأموال التي يرى فيها نمواً للملكية الخاصة بشكل مطرد بنحو يسمح بفرض ضريبة عليها لسد حاجة اجتماعية عامة ، مثل ما ورد من أن أمير المؤمنين علياً عليه السلام فرض على الخيل وعلى الأرض ضريبة لم تكن في السابق (٤).

٣ - تحديد الكيف : لقد نهى الإسلام عن بعض المعاملات ، وهذه المعاملات قد تكون مثمرة للفرد بلحاظ اقتصادي ولكن الضرر الموجود فيها أوجب صدور المنع عنها ، وتحديد الكيف سوف يؤدي إلى تحديد الكم بشكل طبيعي ، ومثاله تحريم الربا . وهذا التحديد في الكيف كما يشمل المعاملات المحرمة في التشريع الإسلامي يشمل المعاملات التي تدخل في دائرة المكروهات . فمن المعاملات ما نهى عنه الإسلام نهياً تنزيهياً بهدف المنع من تراكم الثروة ، فقد ورد في الرواية عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « ربح المؤمن على المؤمن ربا ، إلا أن يشتري بأكثر من مئة درهم فاربح عليه قوت يومك ، أو يشتريه للتجارة فاربحوا عليهم وارفقوا بهم » (٥) . فالملاحظ في الرواية الدعوة إلى الإرفاق بالمشتري في الربح حتى وإن كان شرائه لأجل التجارة .

٤ - ذم المال وذم الربح : وردت العديد من الروايات وبأسننة متعددة تدم جمع المال ، فمنها ما يحذر منه ، فورد عن الإمام الباقر عليه السلام : « ليس من شيعتنا من له مئة ألف ولا خمسون ألفاً ولا أربعون ألفاً ، ولو شئت أن أقول ثلاثون ألفاً لقلت . وما جمع رجل قط عشرة آلاف من حلها » (٦) .

وهذه الرواية وردت بأسننة متعددة ، كما وردت العديد من الروايات في ذم الأغنياء والمترفين ووصفهم بالعديد من الصفات المذمومة .

٥ - اعتبار المال وسيلة لا غاية : فالإسلام يعتبر أن القيمة الأساس هي للإنسان ، وأن المال النافع الذي ينبغي تأمينه هو الذي يعود بالنفع على الإنسان .

٦ - تفتتت الثروات الموجودة عبر نظام الإرث ، والدعوة إلى مشاركة الفقراء الأغنياء في أموالهم .

• ثانياً - هل نمتلك نموذجاً تاريخياً إسلامياً للخصخصة ؟

حيث توصلنا في السابق إلى عدم رفض النظرية الاقتصادية الإسلامية لمفهوم الخصخصة كمبدأ ، فهل نجد نماذج تاريخية فقهية للخصخصة ؟

إنَّ ما يمكن أن نتوصل إليه كنماذج هو كالتالي :

الأول - إحياء الموات :

من الطرق التي شرعتها النظرية الاقتصادية الإسلامية مسألة إحياء الموات ، ويعقد الفقهاء باباً مستقلاً لمسألة الإحياء هذه ، والمستند لذلك هو النصوص الواردة عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام في ذلك ، وهي :

ورد عن عمر بن يزيد قال : سمعت رجلاً من أهل الجبل يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أخذ أرضاً مواتاً تركها أهلها ، فعمرها وكرى أنهارها وبنى فيها بيوتاً وغرس فيها نخلاً وشجراً ؟ - قال : - فقال أبو عبد الله عليه السلام : « كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول : من أحيا أرضاً من المؤمنين فهي له ، وعليه طسقتها (أجرتها) يؤديه إلى الإمام في حال الهدنة . فإذا ظهر القائم فليوطن نفسه على أن تؤخذ منه » (٧) .

فإذاً ، الأرض الموات تدخل في نطاق القطاع العام ؛ أي ما تعود ملكيته للدولة (الإمام أو منصب الإمامة) ، وقيام أي فرد بعملية الإحياء لا يخرج الأرض عن ملكية الدولة ؛ أي لا يسمح للفرد بتملك رقبتها وإن أحياها ، وإنما يثبت له حق الاختصاص بها ؛ أي يُمنع الآخرون من مزاحمته في حقه هذا ،

ويبقى عليه أداء أجرة هذه الأرض للدولة (الإمام).

وقد أفادت العديد من النصوص عدم تملك الشخص لهذه الأرض الموات، وإنّما له حق الاستفادة منها، فقد ورد في بعضها: «من أحيا أرضاً من المسلمين فليعمرها، وليؤدّ خراجها إلى الإمام من أهل بيتي، وله ما أكل منها، فإن تركها وأخربها فأخذها رجل من المسلمين من بعده فعمرها وأحياها فهو أحق بها من الذي تركها، فليؤدّ خراجها إلى الإمام من أهل بيتي، وله ما أكل منها حتى يظهر القائم عليه السلام...» (٨).

إنّ هذا ينسجم مع ما سيأتي من عدم إمضاء النظرية الاقتصادية الإسلامية للخصخصة بنحو التملك لمثل الأرض.

ومن الواضح أنّ عملية إحياء الموات تشكل نموذجاً بارزاً للخصخصة؛ لأنّ على من يريد أن يستفيد من الأرض الموات أن يدفع مقابل ذلك للدولة الإسلامية، ويثبت له حقّ بها.

الثاني - الأراضي الخراجية:

الأراضي المفتوحة عنوة (بالقوة) العامرة أو المفتوحة صلحاً يجوز استثمارها، وعلى من يستثمرها دفع الخراج والذي يكون في الغالب حصة من حاصلها للدولة، ولا يملك الزارع لها شيئاً من الأراضي الخراجية وإنّما له الاستفادة منها طبق الاتفاق المبرم بينه وبين السلطان. والنموذج الأبرز لهذه الأرض هي أرض خيبر، حيث فتحها النبي ثمّ عامل عليها يهود خيبر بحصة من حاصلها، فقد ورد عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ النبي صلى الله عليه وآله لما افتتح خيبر تركها في أيديهم على النصف، فلما أدركت الثمرة بعث عبد الله بن راحة إليهم فخرص عليهم» (٩).

الثالث - الإقطاع من قبل الإمام:

ذكر الشيخ في المبسوط: «إذا أقطع السلطان رجلاً من الرعية قطعة من الموات صار أحق به من غيره بإقطاع السلطان إيّاه، بلا خلاف»^(١٠).

الإقطاع هو منح الإمام لشخص من الأشخاص حق العمل في مصدر من مصادر الثروة الطبيعية، وهذا الحق لا يوجب ملكية للشخص وإنما يوجب له حق التصرف، وهذا ما يظهر لنا من تعبير الطوسي بأنّه كان أحق بها، وكذلك نجد الأمر في عبارة العلامة الحلي حيث قال: «يجوز للإمام أن يقطع غيره أرضاً من الموات خالية من التحجير لمن يحييها، ويصير المقطع أولى. ويفيد الإقطاع التخصيص والأحقية كالتحجير، ويمنع الغير من المزاحمة له، ولا يصح رفع هذا الاختصاص بالإحياء. وقد أقطع النبي ﷺ وليد بن وائل ابن حجر أرضاً بحضرموت، وروي أنّ النبي ﷺ أقطع الدور، وأقطع الزبير حضر فرسه - يعني عدوه - ما جرى، فلما قام الفرس رمى بسوط، فقال النبي ﷺ: «أقطعوا له مرمى سوط»، وروي أنّ رسول الله ﷺ رعى الأنصار ليقطع لهم بالبحرين، فقالوا: يا رسول الله، إن فعلت فاكتب لإخواننا من قريش بمثلها. وفائدة الإقطاع أنّ المقطع أحق بإحيائه، كالمحيي»^(١١).

فإذا الإقطاع نموذج آخر من الخصخصة؛ وإخراج المال من القطاع العام إلى القطاع الخاص دون أن يكون في ذلك تملك لرقبة الأرض، بل الأرض تبقى مملوكة للقطاع العام، وإنما له حق الاستفادة منها.

والإقطاع لا يحمل محاباة؛ لأنّ من تقطع له الأرض لابد له من إحيائها؛ ولذا قيّد الفقهاء الإقطاع بقدرة المقطع له على إحياء الأرض^(١٢)، كماذكروا أنّ للإمام استرجاع ما أقطعه إن لم يقم المقطع له بالاستفادة مما أقطعه الإمام.

● ثالثاً - هل يمكن أن تشمل الخصخصة كل أموال الدولة الإسلامية؟

لابدّ لنا لتحديد ما يمكن أن تشمله الخصخصة من أموال الدولة الإسلامية من اتباع تقسيم قد يبدو غريباً، ولكن هذا ما تفرضه علينا طبيعة التراث الفقهي الموجود الذي نتعامل معه؛ فإنّه حيث تقرر لدينا قبول النظام الاقتصادي الإسلامي للخصخصة فهل تشمل الخصخصة كل دوائر النظام الاقتصادي الإسلامي؟ إنّ معرفة ذلك تتوقف على ملاحظة أموال القطاع العام في الدولة الإسلامية، ونحن هنا نعتمد على التقسيم الفقهي للأموال العامة؛ لأنّه هو الذي يعكس وجهة نظر الاقتصاد الإسلامي:

■ الأرض:

إنّ الأرض التي هي من الأموال العامة في الدولة الإسلامية على نوعين:

أ - ما يكون داخلاً في ملكية الدولة، كالأراضي الموات أي الأنفال التي دلّت الآية الكريمة على أنها ملك للدولة: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرُّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا أَمْرَ اللَّهِ وَرَسُولَهُ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (١٣).

وقد دلّت العديد من الروايات على ملكية الدولة للأراضي الموات، وقد عبرت بعض الروايات عن ذلك نحو: «أنّ الأرض لله ولمن يعمرها» (١٤).

ولكن ملكية الدولة هذه تنتقل إلى الأفراد عند ممارسة عملية الإحياء بإذن من الدولة مقابل ضريبة تفرضها عليهم، وهذا باعتقاد أغلب الفقهاء، وعلى هذا الأساس تكون مثل هذه الأموال قابلة للخصخصة والبيع من قبل الدولة.

نعم، ثمة رأي آخر يميل إليه الشهيد الصدر، ويرى فيه عدم ثبوت حق الملكية حتى للشخص الذي يحيي الأرض الموات، وعليه فلا تكون هذه الأرض قابلة للخصخصة بنحو التملك وإن كانت تقبلها بنحو الإجارة أو نحو ذلك.

ب - الأموال التي هي ملك للمسلمين جميعاً، ومثاله البارز هو الأراضي المفتوحة عنوة وقد كانت عامرة حال الفتح بفعل سكانها، أو العامرة طبيعياً كالغابات^(١٥)، فقد أجمع الفقهاء على أنَّ هذه الأراضي هي ملك للمسلمين^(١٦). وهذه الأراضي هي التي تعرف بالأراضي الخراجية، وقد وردت العديد من النصوص التي تنهى عن بيع وشراء الأراضي الخراجية لأنها ملك للمسلمين. وبعد أن لاحظنا هذه النصوص نعلم أنَّ هذه الدائرة من الأموال لا تقبل الخصخصة التي ترجع إلى البيع والشراء، نعم تقبل الإجارة (المزارعة أو تقبل الأرض باصطلاح الفقهاء) دون أن تصبح الأرض ملكاً للقطاع الخاص الذي هو طرف العقد؛ لأنَّ هذه الأرض هي ملك للمسلمين؛ من وجد منهم حال الفتح ومن سيوجد إلى يوم القيامة، ولذا لا يجوز حتى لولي الأمر بوصفه ولياً للأمر نقل ملكية هذا القطاع إلى الأفراد ببيع أو غيره^(١٧)، فهي غير مملوكة حتى للدولة نفسها حتى تتمكن من نقلها للقطاع الخاص بيعاً.

إنَّ النتيجة التي نصل إليها بالنسبة للأرض هي أنها لا تقبل الخصخصة بنحو التمليك سواء ما كان منها ملكاً للمسلمين أو ملكاً للدولة؛ بحسب الرأي المتبنى من قبل الشهيد الصدر^(١٨).

نعم، كلا النوعين من الأرض يقبل الخصخصة بنحو الإجارة، أو إدارته والاستفادة منه مقابل مال يدفع للدولة، وهو ما كان يعبر عنه بالخراج.

■ المواد الأولية في الأرض:

قسّم الفقهاء المعادن وسائر المواد الأولية في الأرض إلى قسمين:

فقسم منه هو المعدن الظاهر الذي لا تتوقف الاستفادة منه على استخراج وبذل جهد.

وقسم منه المعدن الباطن الذي لابدّ للحصول عليه من بذل جهد واستخراج.

ولعلّ اتفاقهم واقع على أنّ القسم الأوّل هو من المشتركات العامة، أي التي لا يملك أي فرد منها ما زاد على حاجته.

وأما القسم الثاني ففيه خلاف فقهي، إلّا أنّ الذي مال إليه الشهيد الصدر رحمته في كتابه اقتصادنا هو أنّه أيضاً من دائرة الملكية العامة ^(١٨)، فلا يحق لإنسان تملك ما زاد على حاجته.

إنّ كون هذين القسمين من دائرة الملكية العامة - أي مما يملكه المسلمون جميعاً - يمنع من خصصتهما بيعاً، فلا يمكن للدولة أن تقوم بتخصيص مثل قطاع النفط؛ بمعنى بيع ما هو موجود مما يستخرج من الأرض، وكذا مثل حقول الغاز أو المناجم.

■ الثروات الطبيعية الأخرى:

في أرجاء الكون مجموعة من الثروات الطبيعية والتي يمتلكها الإنسان بحيازته لها، كالنباتات والأحجار والطيور وسائر الحيوانات. وهذه الأموال أقرّ الشارع مالكية من يحوزها، ولذلك فهي وإن كانت من المباحات العامة ولكنها تدخل في ملك الشخص الحائز لها، فهل تقبل هذه الأمور الخصخصة؟ أي هل تتمكن الدولة أن تمنع الأفراد من الاستفادة من هذه المباحات العامة وتجيز ذلك لشركات خاصة أو أفراد معيّنين؟

إنّ الإجابة عن هذا السؤال تتوقف على طرح سؤال مسبق والإجابة عنه، وهو سؤال أساسي يرجع إلى أنّ هذه المباحات العامة هل تدخل أساساً في القطاع العام؟ وإذا كان الجواب بالنفي فهذا يعني أنّ مصطلح الخصخصة لن يشملها؛ لأنّ مثل هذا القطاع ليس مملوكاً للدولة حتى يكون بيدها خصصته، بل هو ملك للأمة بالأساس، ولأي فرد أو شركة استثمار ذلك بما تراه، وليس للدولة حق التدخل إلّا إذا كان تدخلها لأجل عملية التنظيم منعاً للتزاحم بين الأفراد.

إنَّ حقيقة الأمر بالنسبة لهذه الثروات هي أنَّ النصوص الشرعية لم تتعرض كثيراً لمثل هذا النوع؛ وذلك باعتبار أنَّ ما كان يمكن للشخص أن يقوم بحيازته لا يتعدى احتياجاته الفعلية، أي أنَّ من كان يقوم بالاحتطاب أو الصيد لم يكن يكفيه ما يحصل عليه إلا لتأمين معيشته العادية حتى وإن كان ذلك عبر بيع ما حصل عليه من خلال عملية الحيازة صيداً أو احتطاباً أو غيرها. وأمّا بعد تطور الآلة حيث أصبحت تقوم بمثل هذه الأمور شركات كبرى وتستثمر أموالاً ضخمة - كالثروة السمكية الموجودة في البحار والأنهار - هل يمكننا أن نقول إنَّ الحكم بالإباحة العامة لهذه الثروات على حاله وإنَّ لهذه الشركات أن تحوز ما شاءت وتتملكه؟

إنَّ أيّة دولة من الدول اليوم لا تسمح بقيام شركات عامة بعملية استثمار لهذه الثروات دون مقابل، بل ترى لنفسها أحقية القيام بذلك بنفسها، ولها أن توكل أمر ذلك إلى الشركات الخاصة، لاسيما لبعض الثروات ذات القيمة المالية الكبيرة، كبيض الكافيار المستخرج من الأسماك.

إنَّ المبدأ الاقتصادي الإسلامي العام الذي يمنع من تراكم ثروة الفرد يرشدنا إلى أنَّ الحكم لن يكون بالإيجاب، وأنَّ الدولة هي التي لها الحق في الاستفادة من هذه المباحات العامة بنحو تعود به الفائدة على المجتمع الإسلامي، وليس للإنسان أن يستفيد من تلك المباحات بما يزيد عن حاجته.

وإذا كان كذلك، يعلم أنَّ هذه الثروات أيضاً تدخل ضمن القطاع العام، وأنَّ للدولة خصخصة هذا القطاع، وهذه الخصخصة لا تمنع من أن تكون بنحو التملك؛ لأنَّ الإسلام لم يمنع من تملك هذه الأموال للفرد أساساً، بخلاف نموذج الأرض أو المعادن.

■ المياه وسائر الحاجيات الاجتماعية العامة :

تعتبر المياه من الحاجات الملحة للإنسان والمرافقة لحياة الإنسان، وهي وإن كانت من المشتركات العامة - أي من الأمور التي تخضع لمبدأ الملكية العامة فلكل إنسان منها حاجته - ولكنها تمتاز بخصوصية؛ هي ورود نص فيها على اشتراك الناس فيها، فقد ورد عن أبي الحسن عليه السلام - عندما سأله الراوي عن ماء الوادي - أنه قال: «إنَّ المسلمين شركاء في الماء والنار والكأ» (١٩).

وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قضى رسول الله ﷺ بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع الشيء، وقضى بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء، وقال: لا ضرر ولا ضرار» (٢٠).

إنَّ هذا النص يفيدنا في استنباط مفهوم أوسع؛ وهو أنَّ الحاجات الإنسانية العامة والملحة لا يسمح الإسلام بتملكها من قبل فرد بنحو يمنع الآخرين من الاستفادة منها إلاَّ ببدل، وهذه الحاجات الملحة وإن كانت تقتصر في الحديث على الأمور الثلاثة ولكنها لعلها لأجل أنها كانت هي الحاجات الملحة في ذلك الوقت وكانت تشكّل حاجات أساسية لدى المجتمع آنذاك، وهذا الأمر يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة؛ فقد يكون الكأ لدى مجتمع ما لا يشكّل مصدراً أساسياً في الحياة بالنحو الذي كان يشكّله لدى العرب آنذاك؛ حيث كان الرعي من المقومات الأساسية للحياة الاقتصادية.

■ الخدمات العامة :

إنَّ في كلّ مجتمع معاصر مجموعة من الخدمات التي لا تشكل تصرفاً في أيٍّ من أموال الدولة أو الأموال العامة السالفة الذكر، فمثلاً خدمة الهاتف أو البريد أو الكهرباء أو النقل أو غير ذلك من الخدمات التي تفرضها المدنية

المعاصرة لا تشكل تصرفاً في أيّ مما سبق ذكره، وهنا لا يكون ثمة مانع فقهي من خصخصة هذه القطاعات حتى لو كانت عبر عملية بيع القطاع العام للقطاع الخاص مقيداً بالمصلحة كما سوف نشير إليه .

■ الخصخصة في الإدارة والاستخدام:

قد تقدم سابقاً أنّ الخصخصة تأخذ أشكالاً متعددة، ولعلّ ما توصلنا إليه بالنسبة لحكم أموال الدولة وما يدخل في الملكية العامة من الأرض والمواد الأولية وأنها لا تقبل الخصخصة - يرجع إلى الشكل الأوّل من أشكالها المتمثل بعملية التملك لهذه الأمور للقطاع الخاص، وهذا لا يعني رفض الشكّلين الآخرين من أشكال الخصخصة وهما:

١ - التأجير الطويل الأمد بما يرجع إلى صالح من له الحق في الاستفادة من هذه الأموال؛ أي السكان .

٢ - التعاقد مع القطاع الخاص على إنتاج الخدمة التي كانت الدولة تقوم بها .

إنّ ما نصل إليه من نتيجة هو أنّ النظام الاقتصادي في الإسلام لا يرضى بالخصخصة (التي تكون بنحو التملك) سواء كانت هذه الخصخصة بإحالة هذه القطاعات العامة لرؤوس الأموال الداخلية الإسلامية أو كانت لرؤوس الأموال الأجنبية، مع قطع النظر عن المخاطر الخاصة لتحويل هذه القطاعات إلى سيطرة رؤوس الأموال الأجنبية .

إنّ الذي يشهد لرفض النظرية الاقتصادية الإسلامية لتملك القطاع الخاص لهذه القطاعات العامة هو الحكم الفقهي بالنسبة لمن أحيا الأرض الموات ثم تركها فقد حكم الفقهاء بأنّ حق هذا الشخص فيها سيزول بزوال هذا الإحياء وعود الأرض ميّنة، والنصوص في ذلك متعددة، منها ما تقدم ذكره من أنّ الشخص إن ترك الأرض فخربت فأخذها شخص آخر فليس له منعه .

● رابعاً - الخصخصة في إطار النظام الاقتصادي الإسلامي:

لا شك في أنّ كل ما سبق يعطي صورة عن الخصخصة ودورها في النظام الاقتصادي الإسلامي، ولكن لابدّ في خاتمة البحث من الإشارة إلى بعض النتائج التي يمكن أن نكون قد توصلنا إليها مما سبق:

الأمر الأوّل: إنّ الخصخصة كمبدأ وإن كانت لا تتنافى مع النظام الاقتصادي الإسلامي ولا تقف على الطرف النقيض من مبدأ الملكية المزدوجة الذي هو الأساس في هذا النظام، ولكن السماح بعملية الخصخصة في الدولة الإسلامية ينبغي ألا يكون مفتوحاً ومشروعاً إلى الحد الذي يوجب تحويل النظام الاقتصادي إلى النظام الرأسمالي، وهذا هو ما تخوف منه بعض الرافضين لسياسة الخصخصة في الدول الإسلامية؛ حيث اعتبروا ذلك واقعاً ضمن مشروع الغزو الرأسمالي للعالم الإسلامي، ومظهراً من مظاهر العولمة الاقتصادية. إنّ تلافي ذلك يتم في الدولة الإسلامية عبر طريقتين:

الطريق الأوّل: مراعاة المبادئ الاقتصادية الأساسية في الإسلام، أعني به مبدأ الملكية المزدوجة الذي يقضي برفض شمول نظام الخصخصة لما تقدم - أي الأرض والمواد المعدنية والثروات الطبيعية ومنع النظام الاقتصادي الإسلامي من تحويله إلى الملكية الخاصة - بل إنّنا نتّمكن أن نعتبر هذا المبدأ من أدلة التشريع العليا التي ينبغي أن تكون حركة الدولة الإسلامية من خلالها.

وهذا الأمر يشهد له ملاحظة النصوص المتقدمة التي لم تطلق عنان التصرف في هذه الأراضي؛ فجعلت الإحياء مقيداً بدوامه واستمراره بنحو لو عادت الأرض مواتاً خرجت عن دائرة تصرف المحيي، أو التي قيدت الإقطاع من قبل الحاكم بما يكون تحت قدرة المقتطع له، أو التي منعت من خصخصة بعض الحاجات الضرورية كالمياه. إنّ هذه الموارد تدل على مدى السعي

الحديث لدى الاقتصاد الإسلامي للحفاظ على دائرة الملكية العامة وعدم انعدامها في الدولة الإسلامية. بل إن ملاحظة النظرة الإسلامية إلى المال عامة - والتي ترجع إلى اعتباره قياماً للناس فجميع الأموال لجميع الناس^(٢١) - والملكية الخاصة لا ينبغي أن توجب خللاً في النظام الاجتماعي العام.

الطريق الثاني: الاستفادة من دائرة الأحكام الولائية من قبل ولي الأمر؛ وذلك لأننا وإن كنا جعلنا التقسيم ثنائياً في النظام الاقتصادي الإسلامي: ما لا يقبل الخصخصة بعنوانه الأولي كالأراضي والمواد الأولية والمياه، وما يقبل الخصخصة بعنوانه الأولي، ولكن هذا لا يمنع من أن يقوم ولي الأمر - وهذا من صلاحياته الثابتة له - بإصدار منع من خصخصة بعض ما هو من هذا القسم إذا وجد أن شمول الخصخصة لجميع الأفراد الداخلة تحت هذا القسم موجب لانقلاب النظام الاقتصادي الإسلامي إلى النظام الرأسمالي شكلاً ومضموناً أو أحدهما فقط مما لا يكون مقبولاً ومغائراً لمصلحة المسلمين.

إن نموذج ذلك ما ذكره الشهيد الصدر من أنَّ للحاكم الشرعي أن يحدد حداً أعلى لا يسمح بتجاوزه في عملية إحياء الأرض أو غيرها من مصادر الثروة الطبيعية لو كان عدم التحديد مؤدياً إلى إمكان ظهور ألوان من الاستغلال والاحتكار التي لا يقرها الإسلام^(٢٢).

إن الحد الذي ينبغي مراعاته والاهتمام به حتى لا يقع ما يخشى منه هو أن يبقى لدائرة القطاع العام الدور الفاعل في الاقتصاد الإسلامي بنحو لا يتحول هذا القطاع إلى حالة استثنائية ويخرج عن كونه عبارة عن الحالة الطبيعية أو عن كونه القاعدة المتقارنة والمترافقة مع القطاع الخاص، وهذا يعني أنه لا بد وأن يترافق مع عملية المنع من الخصخصة العمل على تشجيع القطاع العام وتوفير ما يرفع به المشاكل المحيطة به.

إننا نستطيع أن نتحدث عن وجود مبدأ اقتصادي إسلامي يمنع من تراكم

الثروة بنحو تخرج به الدولة عن النطاق الإسلامي إلى الاقتصاد الرأسمالي، يقول تعالى: ﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَآلِيتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ۝ (٢٣) .

مضافاً إلى أنَّ من مظاهر ذلك نستطيع أن نعدّ فرض ضرائب جديدة على القطاع الخاص ترجع بالفائدة على الدولة وسائر الناس، ولهذا نماذج تاريخية في الفقه الإسلامي.

الأمر الثاني: من المحاذير التي يتمسك بها الرافضون للخصخصة هو الخشية من غزو الشركات الكبرى الأجنبية للدول الإسلامية، وأن تصبح لها السيطرة على هذه الدول من خلال إمساكها بالأسس الاقتصادية للبلد؛ فإذا أصبحت أهم مؤسسات الدولة بيد هذه الشركات فإنّ الدولة سوف تصبح رهينة لهذه المؤسسات، وسوف يأتي اليوم الذي تصبح سياسة الدول الإسلامية بيد هذه الشركات الأجنبية والتي سوف تلحظ بالطبع مصالحها دون مصالح شعوب الدول الإسلامية.

إنّ ما يذكره هؤلاء صحيح ينبغي الحذر منه، ولكن لدى النظام الاقتصادي الإسلامي وسائل تحميه من أن يصبح رهينة لهذه الشركات، وهو يظهر مما تقدم في الأمر السابق والمتمثلة خلاصته في أنّ الاقتصاد الإسلامي لا يسمح بخصخصة جميع القطاعات العامة للدولة. والحماية هذه تأتي من جهتين:

إحدهما: دائرة المنع من خصخصة بعض القطاعات العامة بشكل أولي، مثل الأرض وغيرها.

ثانيتها: دائرة الأحكام الولائية والتي تتمثل هنا بأمرين:

الأول: دائرة المنع من خصخصة بعض القطاعات العامة مطلقاً سواء للشركات الداخلية أو الأجنبية.

الخصخصة ودورها في الاقتصاد الإسلامي

الثاني: منع الشركات الأجنبية من تملك ما يدخل تحت دائرة الخصخصة تلافياً للمشكلة التي يتخوف منها.

الأمر الثالث: لقد كررنا الحديث عن فكرة الأحكام الولائية، ولا بد من الدخول قليلاً في توضيح مضمار هذه الأحكام.

إن من يتتبع الاقتصاد الإسلامي يلاحظ وجود مبدأ يطلق عليه الأحكام الولائية، والذي هو عبارة عن مظهر تدخل الدولة في النظام الاقتصادي، فإن النظام الاقتصادي الإسلامي وإن كان يحمل تشريعاً ينظم فيه الحياة الاقتصادية للدولة الإسلامية؛ ولكن رعايةً منه للظروف المتغيرة والمتبدلة عبر العصور والأزمنة والأمكنة المختلفة جعل من مبادئه السماح للدولة بالإشراف والتدخل للحفاظ على سائر المبادئ الأساسية للاقتصاد الإسلامي وتكيفها بما يتلاءم مع المتغيرات.

ولعل أدلة ولاية الفقيه العامة هي أهم ما يمكن الاستدلال به على وجود مثل هذا الحق للدولة، مضافاً إلى التطبيق التاريخي لهذا الأمر في نماذج مثل: منع الاحتكار، والمنع عن بيع أو إجارة الأرض التي لا يستفيد منها الشخص، فقد ورد عن النبي ﷺ: «إذا كان لأحدكم أرض فليمنحها أخاه أو ليزرعها» (٢٤).

الأمر الرابع: الموقف من الطريقة الرأسمالية للاستثمار:

تقدم أن عملية الاستثمار (بالإحياء والحيازة) قد تكون للثروات الطبيعية التي لا تقبل الملكية الخاصة (الأرض والثروات الطبيعية)، وقد تكون لما يقبل منها ذلك كالثروات الطبيعية الأخرى (الحيوانات والنباتات والأحجار وغيرها).

ولكن عملية الاستثمار هذه تتم بأحد نحوين:

النحو الأول: الطريقة التقليدية القديمة التي كانت تتم بقيام الشخص ذاته

بعملية الإحياء أو الحيابة، وتكون نتيجة عمله ثبوت الحق له في الأرض ونحوها، أو ثبوت الملكية له في الحيوان والخبث ونحوهما.

النحو الثاني: أن يتم ذلك عبر استئجار أشخاص للقيام بعملية الإحياء أو الحيابة ليتملك المستأجر أو يكون له الحق فيما تم إحياءه أو حيابته.

إنّ الشركات الموجودة اليوم تعتمد على النحو الثاني؛ فإنّ الشركات المملوكة من قبل شخص أو مجموعة أشخاص تقوم باستئجار أشخاص للقيام بمهمة الإحياء أو الحيابة مع قيامها بتأمين الأدوات اللازمة لكلا الأمرين.

إنّ ما يدعونا لطرح هذين النحويين هو إشكالية طرحها الشهيد الصدر^(٢٥) حول النحو الثاني؛ حيث اعتبر هذا النحو عبارة عن الطريقة الرأسالية، ويصر على عدم مشروعيتها؛ باعتبار أنّ الحق أو الملكية إنّما يعتمدان على أساس العمل المباشر، وإشكاليته تلك تأتي في كلا النوعين؛ أي ما يثبت حقاً للمحيي أو ما يثبت ملكية للحائز.

أمّا بالنسبة لما يثبت حقاً فذلك باعتبار أنّ رأس المال الذي يغطي أجور العمال والأدوات المادية للإحياء لا يوجب حقاً في الأرض بل لا بد من العمل المباشر، وأمّا بالنسبة لما يثبت الملكية فإنّ قيام شخص بتقديم رأس المال الكافي لعملية الحيابة - بأن أعطى مجموعة من الصيادين أجورهم اليومية وأدوات الصيد - لم يكسب بذلك حقاً في الثروة التي يحوزونها^(٢٥).

يصرّ الشهيد الصدر^(٢٦) عند بحثه للمسألة فقهاً على أنّ المحاز له لا يملك شيئاً بمجرد استئجار شخص ليقوم بعملية الحيابة، ويدفع ما ذكر من أدلة بـثبات ذلك، ولكنّ حلاً يطرحه أخيراً يمكنه أن يعالج لنا المشكلة، وهو يصرّح في النوع الثاني - أي مسألة الحيابة - فيقول: إنّ قيام الممارس لعملية حيابة بقصد أن يكون المحاز للذي استأجره؛ يكفي لكونه له، مستدلاً لذلك - لسيرة القائمة على هذا الأمر.

إنَّ ما ذكره الشهيد الصدر رحمه الله يمكن أن ينسحب على عملية الإحياء أيضاً وإن لم يذكر ذلك فيما بحثه، فإنَّ الشخص المحيي إذا قصد بعملية الإحياء أن يكون ما أحياه للآخر يكفي لثبوت الحق لذلك الآخر؛ ومن هنا يكون لعقد الإجارة فائدة إذا رجع إلى أن الاستئجار إنَّما هو لأجل أن يقوم الأجير بعملية الإحياء أو الحيازة قاصداً بذلك الشخص الذي استأجره، وتخلفه عن ذلك وقصده الإحياء أو الحيازة لنفسه يعتبر تخلفاً عن عقد الإجارة الذي هو من العقود اللازمة. وبهذا مع فرض قبولنا بما ذكره الشهيد الصدر فقهياً من عدم إثبات عقد الإجارة لأي حق أو تملك للمستأجر، لكن ذلك لا يمنعنا من اعتبار عقد الإجارة سبباً غير مباشر لإثبات هذا الحق؛ لأنَّه يلزم العامل الأجير بأن يقصد في عمله المستأجر، وبهذا يكون لعملية الاستثمار الرأسمالي هذه حلها الفقهي.

الهوامش

- (١) الإصلاحات الاقتصادية وسياسات الخوصصة في البلدان العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية : ٧٤ ، بيروت ١٩٩٩ .
- (٢) المتوكل ، مصطفى حسين ، مجلة معلومات تصدر عن المركز الوطني للمعلومات ، عدد ٢ ، مارس ٢٠٠١ .
- (٣) مشورب ، إبراهيم ، قضايا التخلف والتنمية في العالم الثالث ، دار المنهل اللبناني ، ١٩٩٧ .
- (٤) الكليني ، الكافي ٣ : ٥٣٠ و ١١١ ، ط - دار الكتب الإسلامية (الآخوندي) .
- (٥) الطوسي ، الاستبصار ٣ : ٦٩ ، ط - دار الكتب الإسلامية .
- (٦) المجلسي ، بحار الأنوار ٧٢ : ٦٦ .
- (٧) الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ٩ : ٤٥٩ ، ط - مؤسسة آل البيت عليه السلام لاهياء التراث .
- (٨) المصدر السابق ٢٥ : ٤١٥ .
- (٩) المصدر السابق ١٨ : ٢٣٣ .
- (١٠) الطوسي ، المبسوط في فقه الإمامية ٣ : ٢٧٣ ، المكتبة المرتضوية ، ١٣٨٧ هـ .
- (١١) العلامة الحليّ ، تذكرة الفقهاء ٢ : ٤١١ ، الطبعة الحجرية .
- (١٢) الشهيد الأوّل ، الدروس الشرعية ٣ : ٦٧ ، جماعة المدرسين ، ١٤١٤ هـ .
- (١٣) الأنفال : ١ .
- (١٤) الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ٢٥ : ٤١٤ .
- (١٥) الصدر ، السيد محمّد باقر ، اقتصادنا : ٤٤٤ .
- (١٦) النجفي ، الشيخ محمّد حسن ، جواهر الكلام ٢١ : ١٧٥ .
- (١٧) الصدر ، السيد محمّد باقر ، اقتصادنا : ٤٣٧ .

(١٨) المصدر السابق : ٤٧٩ .

(١٩) الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ٢٥ : ٤١٧ .

(٢٠) المصدر السابق ٢٥ : ٤٢٠ .

(٢١) الطباطبائي ، السيد محمّد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ٤ : ١٧١ .

(٢٢) الصدر ، السيد محمّد باقر ، الإسلام يقود الحياة : ٨٤ ، ط - دار التعارف .

(٢٣) الحشر : ٧ .

(٢٤) هذا الحديث ورد في مثل مسند أحمد ٣ : ٣٠٢ ، ط - دار صادر .

(٢٥) الصدر ، السيد محمّد باقر ، اقتصادنا : ١٠٠ و ١٠٣ .

منهج المقداد السيوري

في كنز العرفان

□ د. عبد الأمير كاظم زاهد

□ مقدمة البحث :

منذ عصر التنزيل كان اهتمام النبي ﷺ وأهل بيته وأصحابه المنتجبين بالقرآن الكريم حفظاً وجمعاً ومدارسة ليس له نظير. بل لقد جاء هذا الاهتمام من حقيقة مؤداهما أَنَّ الله تعالى أودع في كتابه المجيد ما عبّر عنه بأنه ﴿ تبياناً لكل شيء ﴾^(١)، فاتجه إليه المسلمون كلُّ يأخذ منه غايته ومبتغاه، ومنه خرجت آلاف المصنفات التي منها مدونات أحكام القرآن وفقهه.

فهو مؤسس الأحكام، وحجة الفقيه التي لا تعارض إلا في وجه الدلالة، وعليه بني الفقه الإسلامي برمته على عمق غوره واتساع مراميه؛ ولذا تعمّق المسلمون بالبحث والنظر في آياته مذ عصر الرسالة وما تلاه من عصور.

وعلى هذا الجهد ظهرت التفاسير الفقهية التي وضعت في ضوء آيات القرآن القوانين والقواعد التكليفية بما أطلق عليه علم الفروع، أو فقه القرآن، أو آيات الأحكام، أو المحتوى التشريعي في القرآن، أو الأصول القانونية فيه.

ولأنّه قد توافر هذا العلم على كشف إجمال القرآن للأحكام، فإنّ نمط المنهج فيه تحليلي لبيان وجه دلالة الألفاظ والتراكيب على موضوعاتها

المتعددة، وتركيبية من جهة ضم مقولات السنة الناطرة إلى ذات الموضوعات، وتجميعية تراكمية لضرورة عرض آراء الفقهاء والمفسرين في الآية الواحدة، ومعيارية لضرورة الترجيح بين الآراء، فمنهجه إذاً تحليلي تركيبي تراكمي معياري، بحيث يمكن وصفه بالتكاملي.

وقد أُشير إلى أنَّ أوَّل من كتب فيه هو محمد بن السائب الكلبى (ت ١٤٦هـ) مما رواه عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه، وقيل: إنَّ أوَّل من صنف فيه الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، وروي أنَّه القاسم بن أصبغ القرطبي (ت ٣٤٠هـ).

ثمَّ توالى العلماء في البحث في هذا المجال، فكتب فيه الجصاص (ت ٣٧٠هـ) والكيلهراسي (ت ٥٠٤هـ) وابن العربي (ت ٥٤٣هـ) ثمَّ القرطبي (ت ٦٧١هـ). ومن الزيدية النجدي في القرن الثامن وشمس الدين بن يوسف في القرن التاسع. وادعي أنَّ تفسيرى الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ) والطبرسي (ت ٥٣٠هـ) يعدَّان من التفاسير الفقهية^(٢). وهذا القول محلَّ نظر.

ويمكن اعتبار مصنف قطب الدين الراوندي (ت ٥٧٣هـ) المسمى بـ «فقه القرآن» أوَّل المصنِّفات في هذا المجال، ثمَّ جاء دور السيوري صاحب كنز العرفان (ت ٨٢٦هـ). فالسيوري إذاً يمثل الدور الثاني في سلسلة التطور المنهجي والمعرفي عند الشيعة الإمامية في هذا المجال.

حدود الدراسة:

حددت الدراسة مجالها في كتاب «كنز العرفان في فقه القرآن» حسب، ولذلك تكون قد استبعدت أصلاً ما للمترجم نفسه من كتب في التفسير والكتب الأخرى في آيات الأحكام سواء من أصحاب السيوري أو من غيرهم من العلماء؛ بغية التعرّف أولاً على منهجه ليصار في حلقة ثانية أو بحث آخر إلى عقد مقارنة مع منهج آخر.

ولم أطلع على دراسة سابقة للكتاب، إنَّما هناك ذكر للمترجم في المؤلفات المعاصرة.

الفصل الأول

● المبحث الأول - شخصية المقداد السيوري:

هو شرف الدين أبو عبد الله مقداد بن عبد الله بن محمد بن الحسين بن محمد السيوري الحلبي الأسدي (ت ٨٢٦ هـ). تتلمذ على الفقيه الشهيد محمد ابن مكي (٧٣٤-٧٨٦ هـ) صاحب اللمعة الدمشقية. ولقد عُرف الشهيد في أنه درّس في حوزة الحلة قواعد العلّامة وتهذيب الشيخ الطوسي وعلل الشرائع (٣). ومن مدرسة الحلة ومعاصري صاحب اللمعة انتهل السيوري فأتقن علوماً كثيرة، فكان فقيهاً، أصولياً، منطقياً (٤)، ويظهر ذلك من تصانيفه.

يقول الخونساري: إنّه تلقى تحصيله العلمي في مدينة الحلة، وكان أجلاً تلاميذ الشيخ فخر المحققين الحلبي (ت ٧٧١ هـ) وتلاميذ الشهيد الأول (ت ٧٨٦ هـ) والسيد ضياء الدين الأعرجي (٥).

ثمّ انتقل إلى النجف فأصبح عميد مدرستها، وزعيم حوزتها العلمية (٦). وقد بنى في مدينة النجف مدرسة علمية عرفت باسمه، وقد ورد ذكرها على ظهر كتاب المصباح للشيخ الطوسي (٧).

وأما مؤلفاته فتبلغ أربعة عشر كتاباً في القرآن والحديث والأصول والكلام والفقه والبلاغة والدعاء.

ومن أشهر مؤلفاته الفقهية: «التنقيح الرائع في شرح الشرائع» و«تنضيد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية»، وفي الأصول: «شرح مبادئ الأصول للعلّامة الحلبي»، وفي القرآن إضافة إلى كنز العرفان: «تفسير مغمضات القرآن».

ومن أشهر تلامذته: الفقيه ابن القطان الحلبي وابن فهد الحلبي.

● المبحث الثاني - كتابه كنز العرفان :

المطلب الأول - دواعي التأليف :

يرى السيوري أنّ من البحوث النافعة في القرآن علم الأحكام الشرعية والمسائل الفقهية فيقول: «فهو أعم نفعاً للعوام والخواص، وأجدى عائدة وأولى بالاختصاص؛ إذ به ينتظم قواعد المعاش في العاجلة، وتتم سعادة المعاد في الآجلة».

ويرى أنّ القرآن يشكّل المرجع لجملة من مسائله، وأحد حجج الفتاوى وأكبر دلائلها، ويصرح بأنّه لم يظفر بكتاب في تنقيح تلك الآيات بما يبرد الغليل ويشفي العليل، فهي إمّا مسهبة بذكر الأقاويل والأخبار، أو مقصرة بالإيجاز والاختصار، قال: «فحداني أن أضع كتاباً يشتمل على فوائد قد خلا عنها أكثر التفاسير، وفرائد لم يعثر عليها إلّا كل نحير».

ثمّ يتحدث عن إضافاته في الكتاب فيقول: «وضمنت إلى ذلك فروعاً فقهية تقتضيها نصوص تلك الآيات أو ظواهرها، ونكات معاني وعجيب غرائب تلمع لدى الفضلاء زواهرها، يظهر بذلك من الآيات سرّها المكنون وجوهرها الثمين المصون بحيث يعجب بذلك الناظرون، وما يعقلها إلّا العالمون»^(٨).

ويذكر السيوري كيفية ترتيبه للمعلومات في كتابه فيقول: والكتاب مرتب على مقدمة وكتب، والمقدمة فيها فوائد مباحث الوضع، فيوضح مفهوم النص والظاهر والمجمل والمؤوّل والمحكم، ويمثّل لكل منها.

ثمّ يوضح دلالة اللفظ على الماهية، فيتطرق إلى العام والخاص والمطلق والمقيد وألفاظ العموم والمخصصات.

ثمّ يتطرق إلى عدد آيات الأحكام، فيتبنّى ما يرى من أنها تقارب (٣٥٠) آية، فينقل أنّ المشهور هو (٥٠٠) آية، فيرده بأنّ «ذلك إمّا هو بالمكرر والمتداخل؛ وإلّا فهي لا تبلغ ذلك».

المطلب الثاني - تقرير وصفي عن تبويب الكتاب ومباحثه:

اعتمد المقداد السيوري في تبويبه للكتاب على وفق الأبواب الفقهية ، وهو إذ ذاك يترك منهجية التفسير التسلسلي كما جاء في الجامع لأحكام القرآن للقرطبي أو أحكام القرآن للجصاص ، وهو هنا يمثل نقلة كما مثلت منهجية تصنيف الحديث وفق الأبواب الفقهية نقلة تعين المجتهد في التماس أدلته ، سيما وهو في مجال آيات الأحكام يبدأ كتابه ببحث فقهي كامل عن الطهارة ثم الصلاة فالزكاة فالخمس إلى آخر أبواب العبادات حيث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

بعدها ينتقل السيوري إلى باب المعاملات ، حيث يبدأ الحديث فيه عن مطلق الاكتساب مستعرضاً المكاسب المحرمة ، ثم يتناول أنواع المعاملات كالبيع والقرض والرهن والضمان ... إلخ .

بعده يتناول الأحكام المختصة بالأحوال الشخصية مثل النكاح والطلاق والخلع والظهار والإيلاء واللعان ليبحث في نهاية كتابه الأطعمة والأشربة والإرث والجنايات والقضاء .

المطلب الثالث - ملاحظات على التبويب:

إنَّ أهمَّ ما يلاحظ على تبويب الكتاب ما يلي:

أولاً: أنَّه قسّم كتابه إلى ثلاثة أقسام ، حيث جعل القسم الأوّل للعبادات ، والثاني للمعاملات ، وخصّ الثالث للأحكام ، وهو منهج فقهي محض .

وثانياً: أنَّ عدد الآيات المبحوثة في كتابه في العبادات هو (١٣٧) ، بينما في المعاملات (٨٦) آية ، ويفرد للأحوال الشخصية (٥٠) آية ، أمّا الأحكام فيشرحها على (٦٠) آية ، وبذلك يكون مجموع آيات التشريع عنده (٣٥٠) آية ، وهو الحدّ المتوسط الذي يتوسط رأي المقلّين الذين يرون أنها (١٥٠) (٩)

ورأي المكثرين الذين يرون أنها (٥٠٠) آية^(١٠).

يقول السيوري: «إنّه اشتهر بين القوم أنها خمسمئة»^(١١)، فيفسر ذلك فيقول: «ذلك إنّما هو بالمتكرر والمتداخل؛ وإلا فهي لا تبلغ ذلك».

ويلحظ أنّ المحققين قد بذلوا جهوداً في استقصاء آيات الأحكام وفق معايير أصولية، فتوصلوا إلى أنها دون الأربعمئة، وقد سبقهم المقداد السيوري في القرن الثامن إلى تقرير هذه الحقيقة. إنّ إخراج ما دلّ من الآيات على أنّها اعتقادية وأصولية وأخلاقية يجعل رقم هذه الآيات في حدود الأربعمئة، أمّا ضبط الموضوع وفق ما يصرح به لفظ الآية فهي لا تعدو أكثر من (١٥٠) آية.

لذلك يكشف العز بن عبد السلام هذه الحقيقة فيقول: «واعلم أنّ من الآيات ما صرّح فيه بالأحكام، ومنه ما لم يصرح، ومنه ما تكفلت به آية واحدة، ومنه ما لا يتم إلا بضميمة آية أخرى حكماً أو موضوعاً».

لكني لا أقصر خلاف الفقهاء على هذه الأسباب فحسب، وإنّما ثمة أسلوب انتزاع الحكم، فنرى مثلاً أنّ بعضهم يرى أنّ قوله تعالى: ﴿وامراته حمالة الحطب﴾ آية حكم يستنتج منها أنّ زواج أهل الجاهلية سمّاه القرآن زواجا. إنّ هذا الموضوع ومداخلة المقداد السيوري في أسلوب انتزاعه الحكم من النصّ ليساهم في تحديد معيار ضبط المعايير التي في ضوئها يتم تحديد كون الآية آية حكم أو لا، لا على أساس الأداء اللفوي كما نجده في الآية من ألفاظ الحرمة أو الحلية صراحة، إنّما بأنواع الدلالة الأخرى التي قد تكون غير لفظية، إنّما يستفاد من مفاهيمها الأحكام؛ ذلك لأنّ المسلّم به أنّ القرآن الكريم كتاب تتداخل فيه الهداية والتشريع في نسيج أدائه المتناسك المعجز.

لذلك يرى شلبي: «أنّ القرآن لم يلتزم في بيانه للأحكام أسلوباً واحداً

شأن القوانين أو الكتب الفقهية المألوفة ، فلم يعبر عن كل مطلوب طلباً مؤكداً بمادة الوجوب ، ولا عن كل ممنوع بمادة التحريم» (١٢).

وثالثاً: أنّ أسلوب السيوري - الموضوعي - الذي يجمع الآيات المتعرضة لموضوع واحد في مبحث مخصص لها ينسجم مع طبيعة القرآن الكريم ؛ إذ أنّه لم يجمع هذه النصوص في مكان واحد ولا في سورة واحدة ، إنّما جاءت أحكامه مفرقة في سور القرآن وآياته ؛ مبنوثة في ثنايا آيات العقائد والأخلاق والوعد والوعيد وأخبار الأمم السالفة ؛ لذلك نجد الحكم الواحد قد وردت فيه عدّة نصوص في مواضع عديدة وأساليب متنوعة (١٣).

لذلك نلاحظ أنّ السيوري قد حقق سبقاً على الباحثين باعتماده هذه المنهجية بصورة عملية في كتابه كنز العرفان .. تطبيقاً .

المطلب الرابع - مداخلة في الملامح العامة للمنهج في آيات الأحكام :

في هذه المداخلة سنطرح مجموعة من المسائل ربما تشكل إجاباتها نظرة محددة في المنهج :

المسألة الأولى :

هل فقه القرآن مما يدخل في جهود المفسرين فيناقش في ضوء تلك المناهج ، أم في جهود الأصوليين والفقهاء فيلاحظ في ضوء مناهج الأصوليين ؟

فإذا كان هذا النمط من الجهد ضمن حلقة التفسير فيناقش في كونه مما ينهج التفسير بالمأثور أو الرأي ، أو يلحظ جانب التغليب في طريقة المفسر ؛ بياناً كان أم لغوياً أم علمياً ، ويلاحظ من أخذه الجانب التسلسلي أم الموضوعي .

وإذا اعتبرناه جهداً أصولياً فلا بدّ من الكشف عن منحاه الدلالي الذي ينتزع

منهج المقداد السيوري في كنز العرفان

الحكم به ، مثل : الكشف عن اللفظ القرآني بأدوات متعددة ؛ بالشعر الجاهلي أو أسباب النزول ، والكشف عن خلفياته في تقرير النسخ ، ومدى احتياجاته بالسنة أو الإجماع أو القياس ، ويلحظ فيه القواعد الأصولية في مباحث الألفاظ في دلالة الطلب على الوجوب أو الندب .

وبعبارة أخرى: هل يدخل فقه القرآن في مناهج المفسرين وجهودهم، أم في مناهج الأصوليين والفقهاء في تقرير الحكم المنتزَع من النص مع اعتبار مداركه في الانتزاع؟

يبدو أنَّ نظرة في مؤلفات آيات الأحكام يدعونا إلى القول بأنَّ هذا النمط من المعرفة يقتضى جمعاً موفقاً بين المنهجين؛ لأنَّه علم مركب من:

١ - الكشف عن المعاني الإفرادية والتركيبية لبعض آيات القرآن، وهي
وظيفة المفسر.

٢ - تقرير الأحكام - كمرحلة ثانية - وهي وظيفة الأصولي أو المجتهد، ولكن لما كان الهدف من الدراسة الكشف عن أحكام القرآن فإنَّ التركيز على الوجه الثاني هو الذي يحقق الهدف، وإن كنا لا نستغني عن المعنى الأوَّل بوصفه إحدى الوسائل الموصلة إلى الهدف.

المسألة الثانية :

هل يوفق هذا الجهد في الوصول إلى أهدافه بالتفسير الموضوعي أم التسلسلي؟

الحق أن كلا المنهجين قد يوصلانه إلى أهدافه، لكنه في اعتماده الموضوعي يكون أكثر تحقيقاً لها؛ لأن المنهج الموضوعي:

١ - ييسّر كثيراً معرفة أجزاء الحكم وشروطه وموانعه ، ويوصل بين أوّل الموضوع وآخره ، ويكشف الصور المتعددة فيه .

٢ - ويجمع الخاص إلى العام، والمطلق إلى المقيد، والناسخ إلى المنسوخ، ويبين المجل، ولا يكتفي بتقييد وتفصيل القرآن لبعض آياته، بل يجعل من السنة - بوصفها شارحة - مصدراً آخر لتحديد نمط الحكم؛ حيث إنّ فقه القرآن بوصفه دراسة اجتهادية فإنّ الموضوعي يكشف فيه حيثيات اعتماد الحكم باستعراض البيانات الخاصة زياداً على ما له من باع طويل لتقرير أطروحات قرآنية لمجموعة من المشاكل المعقدة (المركبة) التي تتطلب منظومة متراسة من الحلول المنهجية بنظرة شمولية، وحيث لا توقيف شرعي على التفسير التسلسلي فإنّ اعتماد المنهج الموضوعي أقرب لتحقيق أهداف البحث في فقه القرآن.

والروايات المنقولة بشأن أولوية اعتماد التسلسلي لا تدلّ على أكثر من إلزام القراء بتسلسل المصحف، ومع ذلك فإنّ المرجحين للتسلسلي يعترفون بجواز النهج الموضوعي.

يقول الشيرازي في شرح المذهب في ترجيحه للتسلسلي: «لأنّ ترتيبه لحكمة، فلا يتركها إلّا فيما ورد فيه الشرع، فلو فرّق السور أو عكسها جاز، لكنه ترك الأفضل»^(١٤)، وهو إنّما يصرح بالجواز مع ترك الأولى في قراءة المصحف. وحمل الرواية على الدراسة والتفسير والبيان يحتاج إلى دليل؛ لأصالة البراءة، ولعدم وحدة الموضوع لا نرى قابلية القياس لسريان حكم الأصل إلى الفرع.

إنّ حكمة التدرج القرآني في النزول إنّما جاءت لتهيئة نفوس القرن الأول ممن نزل عليهم النص، لذلك فإنّ الوقوف عند التسلسل إنّما هو في التبليغ والقراءة وليس مطلقاً، أمّا في جانب العرض العلمي والمدارس - فحيث لا مانع عقلي ولا شرعي بدليل قاطع في اعتماد أجزاء القرآن لإيضاح المراد منها - فإنّ جميع حجج من يرى أولوية العرض التسلسلي لا تنتظر للجهد من جهة كونه باحثاً للحكم من جهاته العديدة لإبراز معانيه وأحكامه وفق نظرة شمولية.

ولقد اعتمد المقداد السيوري هذه الحثيات جميعاً اعتماداً موفقاً؛ إذ أنَّه عند عرض الآية الواحدة ضمن المنهج الموضوعي المقسم بأحكام يعتمد عرض اللوازم المعنوية للفظ الآية، ويعرض لمعانيها المرتبطة بإعرابها، ويناقش المراد المتعدد من المعاني مرجحاً بينها بأدلة من القرآن والسنة، وربما يستعين في ذلك بعلوم كالتاريخ وعلم الكلام والمنطق، ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ﴾ يناقش الأولوية، فيورد آراء متعددة لها علاقة بتاريخ الكعبة إنشاءً واستمراراً، ويوضح معنى ﴿هَدَىَ لِلْعَالَمِينَ﴾، فإذا انتهى من المعنى العام انتقل إلى ما ينتزع منه الحكم، مثل: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، ويذكر توكيد للأمر بالحج بسبع من الوجوه لغةً ورواية (١٥).

وهكذا نجد أنَّ المقداد السيوري يضع منهجه في فقه القرآن معتمداً على ركائز أساسية:

١ - اعتماده المنهج الموضوعي المتولدة موضوعاته من الشامل الكلي إلى الأجزاء.

٢ - اعتماده أولاً منهج المفسر في بيان المعنى اللفظي للآية أفراداً وتركيباً، وعرض الآراء في المراد المعنوي موازناً بينها، ومرجحاً لما يراه راجحاً.

٣ - ثمَّ ينتقل إلى منهج الأصولي ليبدأ من عرض اللفظ الدال إلى تقرير المدلول مع وجه الدلالة.

٤ - إنَّه يضيف إلى ذلك فوائد في بسط المراد من بعض الحقائق الشرعية التي ستتضح في المباحث الآتية.

الفصل الثاني منهجه مفسراً

أسلوبه الدلالي لمعرفة معاني القرآن وأدواته البحثية :

اتّضح مما سبق أنّه للوصول إلى تحديد الحكم من خلال النص هناك مرحلتان :

الأولى : معرفة معاني الألفاظ والتراكيب ، وكشف المراد اللغوي منها .

والثانية : تحديد الحكم التكليفي للموضوعات التي يحكمها النص .

وفي خصوص المرحلة الأولى اعتمد المقداد السيوري عدّة أدوات بحثية للوصول إلى المراد من معاني الألفاظ أفراداً وتركيباً يمكن عرضها وفق النسق الآتي :

أ - اعتماده تفسير القرآن بالقرآن .

ب - اعتماده الحديث النبوي لإيضاح اللفظ القرآني .

ج - اعتماده أقوال أئمة آل البيت عليهم السلام وسيلة لبيان المعنى .

د - اعتماده آراء الصحابة والتابعين .

هـ - اعتماده اتفاقات المفسرين في بيان معنى اللفظ ، أو الراجح من آرائهم .

و - اعتماده أسباب النزول لبيان معنى اللفظ .

ز - اعتماده القراءات الراجعة لديه في إيضاح المعنى .

ح - اعتماده الشعر واللغة والنحو .

ط - أخذه بالمعاني المستفادة من ظواهر الكتاب دون العدول إلى معنى آخر .

ونعرض أمثلة على هذا النسق البياني من كتابه كنز العرفان.

● المبحث الأول - تفسيره للقرآن بالقرآن :

اعتمد المقداد السيوري لكشف دلالة الألفاظ على القرآن نفسه كأداة للوصول إلى المراد، ويلاحظ في منهجه أنه متى حصل على إيضاح اللفظ موضوع البحث من خلال آية أخرى اكتفى بها، وأما الوسائل الأخرى فإنها مؤكدة لما استفاده من القرآن، وهذا مسوغ لما ورد « إِنَّ أَحْسَنَ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ »، ولأنه قطعيّ الدليل فلا غرو أن يجعله المعين الأول في إيضاح بعض ما أشكل معناه على المفسرين، وهناك أمثلة كثيرة على ذلك (١٦).

● المبحث الثاني - اعتماده الحديث النبوي الشريف في إيضاح المراد من معاني الألفاظ :

إذ لم تقتصر وظائف السنة عند السيوري على التخصيص والتقييد وبيان المجمال، بل تدخلت السنة النبوية الشريفة في إيضاح مشكل الألفاظ وبيان معانيها، وقد عرض لذلك كثيراً (١٧).

● المبحث الثالث - اعتماده أقوال أئمة آل البيت (عليهم السلام) في إيضاح المعنى :

إذ يرى السيوري أن الله تعالى لما نصب أئمة الهدى حفظة لشريع الله فإن أقوالهم تعد معجماً لمعاني القرآن الكريم، وبناء عليه فقد اعتمدها السيوري في بيان المعاني، وهناك العديد من الأمثلة على ذلك (١٨).

● المبحث الرابع - استناده ونقله لآراء الصحابة والتابعين :

حيث استند السيوري في كتابه على آراء الصحابة والتابعين في تفسير آيات القرآن الكريم (١٩).

● المبحث الخامس - اعتماده اتفاقات المفسرين :

فإنه ربما استعان بها لتفسير بعض الآيات أيضاً (٢٠).

● المبحث السادس - اعتماده سبب النزول في بيان معنى اللفظ :

فقد اعتمد السيوري في بعض المواضع على سبب نزول الآية لفهم معاني ألفاظ الآيات (٢١).

● المبحث السابع - اعتماده القراءات في إيضاح المعنى :

فإنّه ربما تعرّض لها ثمّ أعمل بعض المرجّحات لبعض القراءات على بعض (٢٢).

● المبحث الثامن - اعتماده الشعر في بيان المعنى :

إنّ استعان السيوري بالشعر في كثير من المواضع لبيان معاني بعض الآيات (٢٣).

الفصل الثالث

منهجه أصولياً وفقهياً

بعد أن وضع منهجه البياني مفسراً لآيات من القرآن الكريم ووضحت أدواته البحثية ، يكون المنهج عند السيوري قد أرسى المعاني وقطع المرحلة الأولى ممهداً قارئه للمرحلة الثانية ؛ وهي مرحلة الانتزاع (انتزاع الحكم الشرعي من النص) . ولهذه المهمة أدوات بحثية أيضاً تحدد ملامح منهجه في استنباط الحكم من نص القرآن جاعلاً من آية الحكم ترتكز على دعائم ثلاث ، هي :

أ - الموضوع أو القضية أو الواقعة التي تؤسس الآية لها حكماً .

ب - الحكم : وهو نمط التكليف الذي يجعله الشرع بواسطة النص جعلاً شرعياً .

ج - وجه الدلالة: بمعنى مدى انطباق الحكم على الموضوعات المتعددة.

وللسيوري جهد كبير وعميق في استفادة الحكم من النصوص القرآنية، ويمكن أن نتلمس سمات منهجه الأصولي، وتتضح لنا كيفية استدلاله بمصادر التشريع وحجية كل مصدر، والقواعد المستنتجة من مباحث الألفاظ والقواعد التي استقر عليها البحث الأصولي أو التي اختلفت في مدى حجيتها الأصوليون، من خلال ذلك. إن معرفة ما يذهب إليه المقداد السيوري من اعتماد للمصادر والقواعد تشكل نظريته في الانتزاع ومنهجاً في الاستفادة الفقهية من النصوص. وفيما يلي أهم العناصر المنتزعة من طريقة استفادته الحكم مقسمة على شكل مباحث، وموثقة في الهامش بالدلالة على مواضع أمثلة الانتزاع.

● المبحث الأول - الاستعانة بالقرآن الكريم:

ويتضمن العناصر التالية:

أولاً - وقوفه عند ظواهر الكتاب^(٢٤):

ثانياً - موقف المقداد السيوري من النسخ:

من مشكلات علوم القرآن والتفسير موضوع النسخ، وقد ورد عن أئمة التفسير ومن وافقهم في ذلك تصنيف عدد كبير من الآيات بين ناسخة أو منسوخة. إن المقداد السيوري - كغيره من مفسري الإمامية - يعالج موضوع النسخ بمنهج الأصوليين لا بمنهج المفسرين؛ حيث يشترط لتحقيق النسخ شروطاً كثيرة وتفصيلية، منها: التعارض التام في حكم الموضوع الواحد، ومنها: تأخر الناسخ في زمن النزول، وغيرها. ولنلاحظ هذا المنهج الأصولي عند معالجة السيوري لما يتوهم فيه النسخ بأمثلة عدة؛ لنقف من خلالها على منهجية المقداد السيوري في معالجة أثر القول بالنسخ في أحكام القرآن:

١ - ففي سورة المائدة نجد المفسرين لقول الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا

لا تحلوا شعائر الله... ولا آمين البيت الحرام ﴿ يرون أنّ مفردات هذه الآية منسوخة ، لكن نقل السيوري قول من قال : إنه لم ينسخ من هذه السورة غير هذه الآية ، ثم نقل رأي الحسن البصري وغيره أنه لم ينسخ منها شيء ، وهو رأي ابن جريج الموافق للمروي عن الباقر عليه السلام والموافق لما ورد عن المائدة أنه عليه السلام قال فيها : « أحلّوا حلّالها وحرموا حرامها » ، كأنّه يتبنّى بأسلوب غير مباشر مذهب المقلّين من النسخ .

٢ - يرى السيوري أنّ قوله تعالى : ﴿ واقتلوهم حيث ثقتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم ﴾ ناسخ لكل آية فيها أمر بالموادعة أو الكف عن القتال ، كقوله تعالى : ﴿ لكم دينكم ولي دين ﴾ وأمثاله ؛ لأنّ كلمة « حيث » للمكان ؛ أي في أيّ مكان أدركتموهم من حل أو حرم ، وكان القتال في الحرم محرّماً ثمّ نسخ بهذه الآية وأمثالها ^(٢٥) .

٣ - لا يقف السيوري من النسخ موقف المتأخّرين الرافض تماماً لأغلب ما ادّعي النسخ فيه ؛ فهو يقرّ بعضه القليل . ومثال ذلك ما نجده فيما يراه بقوله تعالى : ﴿ إن يكن منكم عشرون صابرون... ﴾ إلى قوله : ﴿ الآن خفف الله عنكم وعلم أنّ فيكم ضعفاً فإن يكن منكم مئة صابرة يغلبوا مائتين ﴾ حيث يرى أنّه من باب النسخ بالأخف ^(٢٦) .

٤ - يروى عن ابن عباس أنّ قول الله تعالى : ﴿ وإن جنحوا للسلم فاجنح لها... ﴾ منسوخ بقوله تعالى : ﴿ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ﴾ ، وهو رأي الحسن وقتادة ومجاهد ، إلّا أنّهم يرونه منسوخاً بقوله تعالى : ﴿ فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ﴾ ، يقول السيوري : « والحق أنّها غير منسوخة ؛ لتعلّق الصلح برأي الإمام وبحسب المصالح المتجددة . ويدلّ على عدم نسخها أنّ قوله تعالى : ﴿ فاقتلوا المشركين... ﴾ نزلت في سنة تسع ، وبعث بها رسول الله إلى مكة في محرم ، بينما صالح أهل نجران في نفس

منهج المقداد السيوري في كنز العرفان : [REDACTED] [REDACTED] [REDACTED] [REDACTED]

السنة على ألفي حلة؛ ألف في صفر وألف في رجب» (٢٧).

٥ - ونجده في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ﴾ ينقل فيقول: « قيل: كان القادر على الصوم مخيراً بينه وبين الفدية نصف صاع... ثم نسخ بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ ، وقيل: إنه غير منسوخ بل المراد بذلك الحامل المقرب والمرضع القليلة اللبن والشيخ والشيخة... وهذا روي عن الصادق عليه السلام. » والرواية دليل قطعي في منهج السيوري على عدم النسخ، معززاً إياه بقاعدة أن «التخصيص خير من النسخ».

وكذلك نجده في تفسير ﴿أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ﴾ لا يقول بنسخ الأيّام الثلاثة وعاشوراء بشهر رمضان؛ إنما يرى أَنَّ الأيّام المَعْدُودَات «شهر رمضان» نفسه، ويحتج السيوري على رأيه في ذلك بأنّه قول الأكثر، قال: «وبه قال الأكثر».

من ذلك وغيره يقنّن السيوري قاعدة مؤداها أنّه «مهما أمكن صيانة الحكم عن النسخ فهو أولى» (٢٨). ويتابع السيوري تحكيم هذه القاعدة، فنراه مثلاً فيما يراه السدي - من أنّ قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُ مِنْ خَيْرٍ فَلِلّٰهِ الدِّينُ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ وَابْنُ السَّبِيلِ﴾ (٢٩) منسوخ بآية الزكاة - يردّ السيوري ذلك فيقول: «حيث لا مانع من إجراء حكمها، ولا يقين بالنسخ حتى مع حديث «لا وصية لوارث»؛ لأنّنا حتى لو سلمنا بصحة الحديث وهو آحاد فهو لا ينسخ الكتاب عند الأكثر، ويمكن حمله على التخصيص» (٣٠).

ويردّ قول من يرى أنّ قوله تعالى: ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف...﴾ منسوخ، فينقل الأقوال المدّعية للنسخ قائلًا: «قيل: إنّ الآية منسوخة بآية الإرث، وبقوله **بالمعروف**»

«... لا وصية لوارث» ، ثم يعقب: «قلنا: الأصل عدم النسخ ؛ ولأن شرطه المنافاة، ولا منافاة بين الوصية والإرث ؛ إذ هو زيادة في الصلة ، ولو سلّم النسخ فهو رافع للوجوب لا الجواز ؛ وذلك لأن رفع المركب لا يستلزم رفع جميع أجزائه كما يبيّن في الأصول» .

أمّا الحديث ففي سنده (مقال) عند السيوري ، وعلى فرض صحته فهو آحاد لا يصح أن ينسخ به الكتاب عند الأكثر ، ولو سلّم جواز النسخ به لكان لنا - هنا - أن نحمّله على التخصيص بما زاد عن الثلث ، والتخصيص خير من النسخ ؛ لما تقرر في الأصول (٣١) .

وآخر ما نمثل لك به بما يميز منهج السيوري في موضوع النسخ قضية الزواج بالكتابية ، ففي قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمَنَ ﴾ يرى أنّ الكتابية مشرّكة بعدة أدلّة ، منها: قولهم العزيز ابن الله ، والمسيح ابن الله ؛ لذا لا يجوز التزوج منهم ، فإذا أخرجوا من دائرة الشرك إلى الكفر فإنّ قول الله تعالى: ﴿ وَلَا تَمْسِكُوا بِعَصَمِ الْكُوفَارِ ﴾ نصّ في الموضوع .

والسيوري هنا يجعل هاتين الآيتين ناسختين للآية في المائدة التي تجيز التزوج بالمحصنة الكتابية ، ويلتفت إلى ما تقرر من أنّ المائدة آخر ما نزل ، وقواعده المرعية عنده من أنّ الأصل عدم النسخ ، فيقرب التخصيص لأنّه خير من النسخ . ويناقش موضوع نسخ آية المائدة بإسناد القول بالنسخ إلى زرارّة عن الإمام الباقر (عليه السلام) ؛ إذ يصرّح عند بعضهم بأنهم لا يسلمون أن تكون المائدة آخر القرآن نزولاً ؛ لعدم الدلالة القاطعة عليه ، لكنه يختار من بين هذه الآراء الإقرار بأنّ الآية جزء من المائدة وأن تأخّر المائدة في النزول مشهور ، لما يدل عليه قرائن أحكام السورة ، وحيث إنّ الأصل عدم النسخ فإنّ القول بتحريم التزوج بالكتابية يحتاج إلى دليل جديد يعرضه فيما بعد (٣٢) .

من ذلك يتبيّن أنّ منهج المقداد السيوري في أهم قضيتين في الاستدلال

بالنصوص القرآنية هو أنه يحكم الظواهر طالما لا توجد هناك قرائن منفصلة أقوى من المتون تصرف الآية من الظاهر إلى غيره، وأنه قائل بقلة النسخ في القرآن؛ لتعامله مع موضوع النسخ وفق منهج الأصوليين الذين يشترطون مجموعة شروط للتسليم بالنسخ. إن هذين الأصلين في منهج السيوري لهما مقتضى هام، وهو أنه يستفيد من كل آية حكم في القرآن بما يغطي الوقائع والسلوك الإنساني بأحكام شرعية واضحة وقاطعة في الدليل، وربما الدلالة.

● المبحث الثاني - السنة النبوية في المنهج الأصولي عند السيوري:

لقد أفاض العلماء في دور السنة في إيضاح المراد التشريعي من آيات الأحكام، وأفاضوا في أقسامها واعتبار كل قسم من الأدلة الشرعية (٣٣). ولا نزاع في حجية السنة الصادرة عن النبي ﷺ، والأدلة على ذلك كثيرة ومتوافرة (٣٤).

والسنة في أغلب مساهماتها في تأسيس الحكم الشرعي هي ما صدر عن الرسول ﷺ بما يبين المجل أو يخصص العام أو يقيد المطلق، وهو ما أطلق عليه التشريع العام، في قبال التشريع الخاص الذي هو عبارة عن أفعاله وتصرفاته على أنها من خصوصيته.

لكن المسألة الهامة في استخدام السيوري للسنة بوصفها شارحة لآيات الأحكام هي «طريق وصولها إلينا»، فللسيوري منهجه الخاص في إثبات إسنادها إلى الرسول ﷺ سنداً صحيحاً، بشروط: الثقة والعدالة والضبط والاتصال بالنسبة لرواة الحديث عن النبي ﷺ، ولرواة الحديث عن أئمة أهل البيت .

ولإيمانه القاطع بعصمة أئمة أهل البيت  فقد جعلهم فوق معايير السند، ولكنه لاحظ سمات السند الصحيح في رواية الخبر عن المعصومين .

ولدى فحص منهجه في العمل بخبر الآحاد لم نجد أثراً للمشكلة التي تنازع فيها الطوسي ومن تبعه في آرائه في كتابه العدة، وابن إدريس والسيد المرتضى ومن وافقهما في عدم أجزاء العمل بخبر الواحد^(٣٥)، إنما يحتج المقداد السيوري بخبر الواحد كاحتجاجة بالتواتر ضمن حدود الكشف عن المراد التكليفي، لكنه يستثنيه من صلاحية أن ينسخ به آية جرياً على معيار أكثر شمولاً؛ وهو أن الحديث عنده معتبر ابتداءً إذا لم يتعارض مع القرآن، ثم يطبق المعايير. ولأجل أن نحدد كيفية استخدام السيوري للسنة في كتابه، نعرض لبعض الأمثلة لنخرج منها باستنتاجات نجعلها في آخر المبحث مؤسسين ملامح منهجه في فقه القرآن:

- هل القيام إلى الصلاة في قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ...﴾ يعم المحدث وغيره؟ يقول السيوري: هذا باطل؛ لأنه خلاف الإجماع؛ ولأن النبي ﷺ صلى الخمس في يوم فتح مكة بوضوء واحد، وتصريحه ﷺ أنه فعله عمداً بياناً لأمرته^(٣٦)، وهو يدل على ترجيح موقف القيام والوضوء للمحدث باستخدام سنة فعلية وقولية معاً.

- كذلك نجد أن قوله ﷺ في العمل بحلال المائدة وحرامها - لأنها آخر ما نزل - تحديدٌ توقيفي في عدم تسرب النسخ إلى أحكام المائدة^(٣٧).

- ومن فعل النبي ﷺ أنه ﷺ أدخل المرفقين في غسل يديه، حسم به موضوع «إلى» لانتهاه الغاية لا لكيفية الغسل، قال: «والدخول مستفاد من بيان النبي ﷺ... وإلا لكان خلاف ذلك هو المتعين؛ لأنه قال: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به»». وكذا الحال في الابتداء بالمرفق.

- ومثل مسحه ﷺ على ناصية رأسه احتجاجاً لموقف الحنفية الذين قد روي أن مقدار المسح الربع، لكنه لا يبرر موقف الإمامية والشافعية من أنه أقل ما يقع عليه اسم المسح، إلا بما نص عليه السيوري بعبارة: «لنص

منهج المقداد السيوري في كنز المرفان ٤

أثمهم ﷺ ، وهو نفسه فيما رواه ابن عباس أنه ﷺ مسح على قدميه ؛
حسماً للخلاف المتأتي من القراءتين (٣٨).

- وعن وجوب النية في الطهارات - الذي خالف فيه أبو حنيفة حيث خصَّ
الوجوب بالتراوية - استدل بقوله ﷺ : « إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ » ؛ لأنَّ الجمع
المعزّف باللام دالٌّ على العموم ، ويعزّزه ما ورد عن الأئمة ﷺ ، فهنا يورد
رواية عن الرضا ﷺ جبراً للحديث أعلاه ؛ مما نستنتج منه أن السيوري يعمل
بالحديث غير الوارد عن الأئمة ﷺ إذا وافق منطوقه ما ورد عنهم ﷺ .

- ومن الأمور التي تلفت الانتباه أنَّ السيوري يذهب إلى أنَّ غير الطاهر
يجوز له أن يقرأ من القرآن ما تيسر على كراهة ، مستدلاً برسالة النبي ﷺ
إلى هرقل وفيها آية من القرآن ، يقول : « أرسلها ﷺ إليه وهو كافر
مجنب » (٣٩) . والملاحظ هنا أنَّه ﷺ لا يلتفت إلى الحالات الخاصة (الاستثنائية)
المعارضة بالعموم القرآني ﴿ لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴾ ، وعنده أنَّ المنع في
سور العزائم لا غير ، وقد ثبت بدليل خارجي غير قوله تعالى : ﴿ لَا يَمْسُهُ إِلَّا
الْمُطَهَّرُونَ ﴾ .

- ونجده مثلاً يستدل بصيغة المبالغة « طهور » في الحديث : « لا صلاة إلا
بطهور » على أنَّها بمعنى مطهر ، أو يستدل بها في الحديث : « جعلت لي
الأرض مسجداً وترابها طهوراً » ليخلص إلى عدم إرادة الطاهر بها ، وكذا
وصفه ﷺ لماء البحر « هو الطهور ماؤه » ؛ إذ لو لم يرد كونه مطهراً لم
يصلح جواباً ؛ لأنَّ « فعولاً » للمبالغة ، ولا يتحقق إلا مع إفادة التطهير .

- ونجده يحتج بالمرسل إذا رواه أصحاب الكتب الأربعة ومنهم الشيخ
الطوسي ، قال : « روى الشيخ مرسلاً عنه ﷺ : « إذا بلغ الماء كراً لم يحمل
خبثاً » ، معزراً إياه برواية عن الصادق ﷺ قوله : « إذا كان الماء قدر كُرٍّ لم
ينجسه شيء » .

- ونجده ينقل عن الباقر عليه السلام حديثاً للرسول ﷺ: «كلّ مسكر حرام، وكلّ خمر مسكر»، ثمّ يعقّب: «ومثله رواية ابن عمر عنه رضي الله عنه»، وهكذا يستمر السيوري في عملية الجمع بين الطريقين ^(٤٠) جبراً للحديث، وفي حكم الفقاع مثلاً يرى أنّ له حكم الخمر في النجاسة والتحريم؛ لما ورد من طريقهم عن عمر قال: الغبيراء التي نهى النبي ﷺ عنها هي الفقاع، ومن طريقنا عن سليم بن جعفر عن الرضا عليه السلام قوله: «هو خمر مجهول»، وكذا عن الوشاء عن الرضا عليه السلام ^(٤١).

- ويورد السيوري لما سمي بـ «التشريع الخاص» وجوب السواك للنبي ﷺ بتصريحه بذلك ^(٤٢)، وكذا نافلة الليل.

- ويستخدم السيوري الروايات عن الأئمة عليهم السلام في تأسيسه قاعدة «حمل ألفاظ القرآن على التأسيس خير من التأكيد»، مثل قوله تعالى: ﴿حافظوا على الصلوات...﴾ الآية، مفرقاً بين المحافظة على الفرائض والمداومة على النوافل، قال: «وهو مروى عن الباقر والصادق عليهم السلام؛ كلّ ذلك فراراً من الترادف والتأكيد غير المفيد فائدة زائدة على التأسيس المفيد» ^(٤٣).

لكن - فيما بدا لي - كان عليه أن يوفق بين روايتين متعارضتين - مثل: ما استدلل به على أنّ المراد بالوسطى «صلاة العصر»؛ لقول النبي ﷺ: «من فاتته العصر فكأنما وتر أهله وماله»، وبين ما روي عن الأئمة عليهم السلام أنها الظهر، خصوصاً وأنّه قد روي عنه ﷺ في يوم الأحزاب أنّه قال: «شغلونا عن الصلاة الوسطى؛ صلاة العصر» - لا التشكيك في صحة الحديث، حيث يقول: «فإن صحّ ذلك فهو صريح فيها» ^(٤٤).

وقد لا يشير السيوري إلى اختلاف المتن، كما في رواية الثمالي عن أحد الأئمة عليهم السلام عن علي عليه السلام، حيث رواها الطبرسي بمؤداها وبلفظ مختلف في معرض تفسيره للآية (١٥) من سورة هود.

- وإِنَّمَا لَنَجِدُهُ مَثَلًا فِي الْوَقْتِ الْمَوْسِعِ وَالْمَشْتَرِكِ لِلصَّلَاةِ يَوْرُدُ رَوَايَةُ لِابْنِ عَبَّاسٍ عَنْهُ عليه السلام بِدَلَالَةٍ مُعْتَبَرَةٍ ، وَيُعْزِزُهَا بِمَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ فَعْلِ الْإِمَامِ الْبَاقِرِ عليه السلام فِي أَنَّهُ صَلَّى الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ جَمْعًا فِي وَقْتِ صَلَاةِ الْعَصْرِ مُسْتَرْسِلًا غَيْرَ مُسْتَعَجِلٍ (٤٥).

- لقد استخدم السيوري السنة ليس في تحديد الحكم فحسب وإنما في إيضاح حقائق تاريخية، مثل: أولوية الكعبة ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ﴾، ومثل: مسألة الأذان وهبوط جبرائيل به وقد علّمه للرسول الذي علّمه علي، وعلّمه علي لبلال، ثم يذكر لهذه المسألة رواية أخرى عن الفضيل بن يسار عن الصادق أنّه علّمه جبرائيل حين أُسري به، كما ورد في الوسائل^(٤٦)، ويعقب فيقول: و «لا منافاة بين الحديثين؛ لجواز حصوله من جبرائيل عليه السلام مرّتين»^(٤٧).

- ويوضح استخدام السيوري للسنة القولية المفصلة لمجمل القرآن عندما يعرض للخلاف الناشئ من فهم دلالة قوله تعالى: ﴿فَاقرؤوا ما تيسر من القرآن﴾ يقول: «القراءة الواجبة هنا مجملة؛ علم بيانها بالسنة النبوية، والمراد بها الفاتحة؛ لقوله ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» وقوله ﷺ: «كل صلاة لم يقرأ فيها فاتحة الكتاب فهي خداج». ويوضح آراء الفقهاء، ويعرض رأي أبي حنيفة معقباً عليه: «ويدفعه الحديثان المذكوران» (٤٨).

- ويحسم السيوري خلافاً فقهياً مرجحاً رأي الشافعي وأحمد والإمامية في وجوب الصلاة على النبي في الصلاة، فمن طردهم ما روه عن عائشة قالت: سمعت رسول الله يقول: «لا تقبل صلاة إلا بطهور وبالصلاة علي»، وكذا عن أنس. ومن طرقنا ما رواه أبو بصير وغيره عن الصادق (عليه السلام).

ويستدل بدلالة معتبرة بالحديث في جواز الصلاة على آل البيت بقول

النبي ﷺ: «اللهم صلّ على أبي أوفى وآل أبي أوفى»، فجازت على أهل البيت بطريق أولى؛ مما يشعر أنّه يرى قياس الأولوية.

- بل يروي عن الباقر عن ابن مسعود رواية في الصدد ذاته، والذي يهمنا من ذلك ما يشعر أنّه يسوغ للإمام أن يروي عن غير آبائه ﷺ (٤٩)، قبالة من يرى غير ذلك من علماء الحديث عند الإمامية.

- ويحسم خلافاً فقهيّاً في استحباب القنوت في كلّ صلاة - في صدد تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وقوموا لله قانتين﴾ - قال: «كان رسول الله لا يصلي صلاة مكتوبة إلّا قنت فيها» (٥٠)، وروي أيضاً أنّ عليّاً عليه السلام قنت في المغرب... ومن طرق الأصحاب روايات كثيرة.

- وفي الصلاة المهدى ثوابها إلى ميت قضاء أو نفلًا (٥١)، يروي عن النبي ﷺ حين سئل: أيصلى عن الميت؟ قال: «نعم...» الحديث، يقول السيوري: «إلى غير ذلك تمام أربعين حديثاً خالية عن معارض». لكنه وفي الصفحة نفسها ينقل رأي الجمهور بالمنع؛ للآية: ﴿وأن ليس للإنسان إلّا ما سمى﴾، ولقول النبي ﷺ: «إذا مات ابن آدم...»، ثم يقول: «وعلى هذين اعتمد الثوري».

لكنه هنا يعقب مفسراً فساد وجه دلالة المانعين فيقول: «إنهما عامتان مخصوصتان بما اتفق على جوازه كالحج والصدقة»، ويرى أنّ حديث «إذا مات ابن آدم...» لا يدلّ على أكثر من انقطاع عمله، ومحلّ النزاع مدى ما يصل إليه من عمل غيره. وفي هذا نجد أنّ المقداد السيوري يحاكم أدلته وأدلة خصمه محاكمة أصولية رائعة المستوى ليصل إلى ترجيح آراء فقهية بمرجح معتبر.

- ومثلها في وجوب الإفطار في السفر في تفسير قول الله تعالى: ﴿فعدة

منهج المقداد السيوري في كنز العرفان :

من أيام آخر ﴿ قال : أكثر الصحابة أوجبوا الإفطار في السفر ، وهو المروي عن أئمتنا عليهم السلام ، وعن النبي ﷺ : « الصائم في السفر كالمفطر في الحضر » ، وروي عن الصادق عليه السلام أنه ﷺ سمى جماعة لم يفطروا : عصاة فقال : « أولئك العصاة ؛ أولئك العصاة » . قال : وتكرار المرض والسفر في الآية دليل على تأكيد الأمر بالإفطار بوصفه عزيمة ويؤيده ما روي عن الرسول ﷺ : « ليس من البر الصيام في السفر » .

- وفي طرق الاستدلال يرى أنّ الجملة الخبرية المنفية قد يراد بها النهي ، وقد يراد به الكراهة أو اشتراط الإذن ، كقوله : « لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها » ؛ لذا نجد أنّ الإمامية تكاد كلمتهم تتفق على الكراهة لا الحرمة ، فالنهي هنا يقتضي الكراهة .

- وفي تحديد المراد من إجمال قول الله تعالى : ﴿ فلا جناح عليه أن يطوف بهما ﴾ قال : السعي واجب وركن ؛ لقوله ﷺ : « اسعوا ؛ فإن الله كتب عليكم السعي » ^(٥٢) . قال : احتج المخالف بأن الآية نص عام ، والعام لا يستلزم الخاص ، وردّ ذلك : أنّه علم الاستلزام من بيان النبي ﷺ .

- واحتج بحرمة التكسب بالمحرمات - أي أنّ الحرمة لا ترد على فعلها فقط بل كل ما يتقلب في أثمانها - بحديث الرسول ﷺ : « لعن الله اليهود ! حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها » ، وحديث جابر عنه ﷺ أنّ اللعن شمل غير شارب الخمر ، وجوابه عن أموال بيع الخمر أنها لا تعدل عند الله جناح بعوضة ^(٥٣) .

- وفي عدم ثبوت الربا بين الولد والوالد احتج بحديث النبي ﷺ : « أنت ومالك لأبيك » ^(٥٤) ، مخصصاً به عموم قوله تعالى : ﴿ أحل الله البيع وحرم الربا ﴾ .

- وفي خيار المجلس احتج بحديث «البَّيعَان بالخيار ما لم يفترقا» (٥٥)، وكذا نجده يستدل على عدم إجزاء بيع الفضولي بقوله ﷺ: «لا تبع ما ليس عندك، ولا بيع إلا فيما يملك». لكنه يتركه إلى القول بالجواز مستدلاً بقضية عروة البارقي، ويرى أن النبي ﷺ لا يقرر على باطل، والنهي في المعاملات لا يقتضي البطلان، ونفي الحقيقة يراد به نفي صفة من صفاتها؛ وإلا لما صحَّ بيع الولي والوكيل، إذا حمل الحديث على ظاهره.

لذا يمكن القول: إنَّ السيوري يعالج المسألة الفقهية بمنهج أصولي، وإنَّه لا يقف عند ظواهر الحديث، وإنَّ مناط الحديث تخريجاً وتنقيحاً هو المقدم في اعتباراته المنهجية.

- ونجده يروي عن الأئمة ﷺ أسباب النزول (٥٦)، لذا يمكننا القول: إنَّه لا يقف في مفهوم السنة عند الاستنباط، بل يتعداه إلى رواية أسباب النزول.

- وبالحديث يرفض التسعير، قال: يجبر المحتكر على البيع، وهل يسعر عليه؟ قيل: نعم؛ وإلا لانتفت فائدة الجبر، وقيل: لا، وهو الأصح؛ لقوله ﷺ: «الناس مسلطون على أموالهم»، وقوله أيضاً: «الأسعار إلى الله». ثمَّ يستدرك بذوقه الفقهي الرفيع فيقول: «إلا أن يطلب شططاً فيسعر عليه» (٥٧).

- ومن استنتاجاته أنه يرى في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَيْمَمُوا الْخُبْيَثَ مِنْهُ تَنْفِقُونَ﴾ دلالة على وجوب التفقه قبل الاتجار ليعلم الحلال والحرام، ويؤيده قوله ﷺ: «من اتجر بغير فقه فقد ارتطم في الرِّبَا».

- ونجده يحسم خلافاً فيما ذهب إليه الشافعي وأحمد من أنه لا يصح ضمان المجهول، وهو موافق لبعض الإمامية؛ للزومه الغرر. لكنه يرجح الرأي الآخر الذي لا يشترط العلم بقدر المضمون حالة الضمان؛ لعموم

قوله ﷺ: «الزعيم غارم»، وأنَّ الغرر مندفع بالبيئة بما يقوم المضمون.

- ويرى أنَّ السنة في موضوع الصلح مؤكدة للكتاب بقوله تعالى: ﴿وإن امرأة خافت... أن يُصلحا بينهما صلحاً والصلح خير﴾، حيث يؤكد قوله ﷺ: «الصلح جائز من المسلمين إلّا ما حرّم حلالاً أو حلّل حراماً».

- ومنه أنَّ النبي ﷺ خصّص عموم قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى...﴾ بجواز قتل الجماعة بالواحد، ولقوله ﷺ: «لو اجتمعت ربيعة ومضر على قتل مسلم قتلوا به»، ثمَّ عقب: «نعم يردّ عليهم فاضل الدية»^(٥٨)، وهو مذهب الإمامية.

- وفي ضمان ما أتلّفه الحيوان على صاحبه في تفسير قوله تعالى: ﴿وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث...﴾ ينقل ما قاله الشافعي من أنَّه يجب ضمان ما تلف ليلاً؛ إذ المعتاد وجوب ضبط الدواب ليلاً؛ لقضاء النبي ﷺ في ناقة البراء. وعند أبي حنيفة لا ضمان إلّا أن يكون معها حافظ؛ لقوله ﷺ: «جرح العجماء جبار».

ويتطرق السيوري إلى الموازنة والترجيح بين الحكمين والدليلين بمداخلة رائعة إذ يتساءل: هل كان حكمه ﷺ بوحى أم اجتهاد؟ يقول: الجواب الحق عندنا أنَّه بوحى.

وينوّه السيوري بأنَّ لبعض فضلائنا رأياً في جواز الاجتهاد للنبي ﷺ إذا حضرت الواقعة وفقد الوحي وكان تأخير الحكم ضرراً على الناس.

لكنه يردّه: بأنَّ الحكم مع هذه الشروط ليس اجتهاداً؛ لدلالة الوحي على نفي الضرر، فيكون حكماً «بالنص النوعي». وهذا اصطلاح لم أجده إلّا عند المقداد السيوري.

● المبحث الثالث - الاستدلال بالإجماع والفرق بينه وبين اتفاق الفقهاء عند السيوري:

يعرّف الإجماع بتعريفات متعددة، وفي حجيته خلاف مبسوط في كتب الأصوليين. بيد أنّ المدخل الذي أراه لتعريف مفهوم الإجماع - كما ينبئ استخدامه عند السيوري - أنّه: اتفاق آراء من يعتبر رأيه عند العقلاء على شيء فيما يعتبر رأيهم فيه، ولا بد لاعتباره من إضافة إلى الشرع ولو بنحو عدم المانع^(٥٩).

فمدرك الحكم عند السيوري الكتاب المفسر بالسنة، أو السنة المفسرة بالكتاب ومرويات الأئمة، وبذلك يكون الإجماع كاشفاً عن قول المعصوم أو فعله أو تقريره. ولاستكشافه طرق، منها: دخول المعصوم في جملة المجمعين، لذا فإنّ الإجماعات الحاصلة من غير الإمام ممكنة ذاتاً ممتنعة شرعاً؛ لذلك يمكن أن يطلق عليها اتفاقات الفقهاء، وقد يسميها السيوري إجماعاً على سبيل التجوز.

لذلك ينقل عن صاحب الجواهر في صلاة القضاء قوله: «الذي يقوى في ظني أنّ كثيراً من إجماعات القدماء بمعنى الاتفاق على القواعد الكلية التي تكون مدركاً لبعض الأحكام الجزئية»^(٦٠).

لذلك يقول العلامة المظفر: إنّ الإمامية لا يعتبرون الإجماع الذي لا يكشف عن قول المعصوم وإن سمي إجماعاً بالاصطلاح، من أجل هذا يعدّه الإمامية كاشفاً ولكن كالخبر المتواتر الذي تثبت به السنة^(٦١)، فالحجة عندهم في المنكشف لا في الكاشف، فيدخل حينئذٍ في مجال السنة، وليس هو دليلاً مستقلاً في مقابلها.

والإجماع إذا حصل فهو دليل قطعي على رأي المعصوم لا على لفظ خاص له؛ لأجل هذا يسمى بالدليل اللبي؛ لأنّه يثبت به نفس المضمون (المعنى) مقابل اللفظ.

منهج المقداد السيوري في كنز العرفان

واعتبر السيوري - كبقية الإمامية - الإجماع كاشفاً، فإنه لا يشترط فيه اتفاق الجميع، بل يكفي أي اتفاق فيهم المعصوم كثروا أم قلّوا. يقول المظفر: «وعلى هذا فتسمية اتفاق جماعة: «إجماعاً» فيه مسامحة ظاهرة». لذا فتعبير الإجماع عند السيوري - فيما يبدو لي - جاء أصلاً معبراً عن دخول الإمام في المجمعين.

وهناك أمثلة لاستخدامات السيوري للإجماع تعد - في عقيدتي - تطبيقات لهذا التنظير (٦٢):

● **المبحث الرابع - آراء الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب الإسلامية أداة بحثية مقارنة في منهج السيوري:**

لقد رجع الصحابة - في حالة فقدان النص - إلى اجتهدهم وإعمال رأيهم فيما يحتاج إلى اجتهد وإعمال نظر، فوق ما لهم من امتلاك ناصية اللغة، ومعرفة عادات العرب، وأحوال أهل الكتاب، وأسباب النزول. وبالرغم من تفاوت قدراتهم في فهم معاني القرآن واختلاف آرائهم - وإن كان اختلافاً يسيراً - فقد جعلهم المقداد السيوري مصدراً لتفسير آيات الأحكام، فما وافق من آرائهم أئمة أهل البيت عليه السلام أشار إلى الموافقة، وما لم يكن كذلك أورده على سبيل المقارنة (٦٣).

وقد تعددت آراء العلماء في مدى وثاقة وحجية الأخذ بمرويات الصحابة، فممنهم من يراها سنة يعمل بها ويرجع إليها كما عند الشاطبي^(٦٤)، ومنهم من عدّ أقوالهم مرجحة لرأي معارض عند ترجيح الأقوال، ولا تستند الأقوال إلّا إلى التنصيص على عدالتهم التي هي لا توجب كون كل ما يصدر منهم من السنة.

ولحيثية اختلافهم فقد منع ابن الصلاح والغزالي اعتماد آرائهم مطلقاً إلا في مشاهدة الوقائع وعرض أسباب النزول.

ولست معنياً بمناقشة ما استدل على آراء اعتبار رأيهم، إلا أن أذكر أن ابن حزم قد اعتبر حديث «أصحابي كالنجوم» موضوعاً مكذباً باطلاً، وقيّمه الإمام أحمد بأنه حديث لا يصح، وكذا البزار، خاصة وقد اتفقت الصحابة على جواز مخالفة بعضهم، بل أوجبوا على كلّ مجتهد أن يتبع اجتهاد نفسه؛ لذلك نجد أن من ملامح منهج السيوري التزامه مع الملتزمين اعتبار رأيهم في المنقولات، وموافقاتهم لمرويات أهل البيت (عليه السلام)، ومقارنته لما خالفهم بها مقارنة الباحث الموضوعي، فهو ينقل عن عبد الله بن عمر آخذاً بروايته أن كل مسكر حرام^(٦٥) حينما توافق رواية الباقر، وكذلك جواز الصلاة عن الميت قضاء^(٦٦)، وصلاة المسافر قصر عزيمة^(٦٧)، وما أديت زكاته ليس بكنز^(٦٨)، ورأيهم أن سهم «في سبيل الله» في مصارف الزكاة يعم كلّ مصلحة؛ عملاً بعموم اللفظ^(٦٩) وروايات الأئمة، وأنّ المقصود بقوله تعالى: ﴿وَأَمْهَاتِ نَسَائِكُمْ﴾ أي اللاتي دخلتم بهنّ لا اللاتي عقدتم عليهن^(٧٠).

إنّ هذا المنهج نجده في اعتماده لرواية عن جابر بن عبد الله الأنصاري وعن عمر بن الخطاب، فقد ذكر رأيه في صحة أداء الصلوات الخمس بوضوء واحد ما لم يحدث^(٧١). ونقل عنه في صدد تفسير قول الله تعالى: ﴿فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ في آية الجمعة أنّه لا يريد الإسراع بل المضى، ونقل عن ابن مسعود أنّه قال: «لو علمت الإسراع (في: فاسعوا) لأسرعت حتى يقع ردائي عن كتفي»، وهو قول عمر وابن عباس، والموافق لقول علي والباقر والصادق (عليه السلام) «^(٧٢)».

ونقل رأي عمر في أنّ صلاة المسافر قصر عزيمة^(٧٣)، وما ذهب إليه مما وافق أئمة أهل البيت (عليهم السلام) من أنّه لو صاد المحل صيداً حرم على المحرم، قال

السيوري: وهو مذهبنا، وهو قول ابن عباس وقتادة وعطاء ومجاهد وسعيد بن جبير وأئمة أهل البيت عليهم السلام (٧٤).

ونقل عن الصحابة مشاهداتهم في النزول وروايته سبباً أو زماناً أو مكاناً للنزول، فروى عن عمر سبب نزول قوله تعالى: ﴿أَحْلَلْ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثَ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ (٧٥)، وسبب نزول قوله تعالى: ﴿لَقَدْ صَدَّقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّوْيَا بِالْحَقِّ﴾ (٧٦).

وكذا الحال عن التابعين، فقد روى وقارن وحقق موافقاتهم واختلافاتهم مع الصحابة وأئمة أهل البيت عليهم السلام عن أكثر التابعين - مثل ابن جريج، وسعيد بن جبير، وابن المسيب، والزهري، والسدي، والشعبي، وعطاء، وقتادة، ومجاهد - بنسب مختلفة.

ولنأخذ لهذه العينة نقله لآراء سعيد بن جبير:

- فقد روى عنه في صدد تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ...﴾ وقوله تعالى: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ﴾ قال: أي من مجلسك؛ بأن تقول: «سبحانك اللهم وبحمدك، لا إله إلا أنت، اغفر لي كل ذنب وتب علي» عن سعيد بن جبير؛ ولذلك ورد مرفوعاً أنه كفارة المجلس (٧٧).

- ورأيه في أن المراد من قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾ قال: الأعضاء السبعة التي يسجد عليها، وهو رأي الإمام الجواد عليه السلام، وبه قال سعيد بن جبير والزجاج والفراء (٧٨).

- ويرى أن المراد في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشَرُوا فِي الْأَرْضِ...﴾ قال: الانتشار يوم السبت (٧٩).

- وعن أسباب النزول روى عن سعيد بن جبير سبب نزول قوله تعالى:

﴿ يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد ﴾ أنّه قال - نقلاً عن ابن عباس -: كانوا يطوفون بالبيت عراة، فنهاهم الله ^(٨٠). وكذا مدة فرض قيام الليل في قوله تعالى: ﴿ يا أيّها المزمل... ﴾ قال: إنّ مدة قيامهم إلى أن خفف الله عنهم فعدها من النوافل هي عشر سنوات ^(٨١).

أمّا أئمة المذاهب فلا يكاد يخلو مبحث فقهي مستند إلى القرآن من ذكر أئمة المذاهب أبي حنيفة والشافعي ومالك. بشكل واسع مع أدلّة رأيهم موافقاً لهم أو مخالفاً؛ إذ مع موافقته يبين دليلهم الذي غالباً لا يتفق مع أدلّته، لكنهما يتفقان في دلالة واحدة على حكم واحد، ومع مخالفته إيّاهم يقول: دليلنا العموم.. الإجماع.. وروايات أهل البيت.. وإجماع الطائفة... إلخ. فعدد الآراء التي نقلها عن مالك في (ج ١): (٦٠) رأياً، وفي (ج ٣): (٤٠)، والتي نقلها عن أبي حنيفة في (ج ١): (٩٥) رأياً، وفي (ج ٢): (٣٣)، وفي (ج ٣): (٢١)، والآراء التي نقلها عن الشافعي في (ج ١): (١١٥) رأياً، وفي (ج ٢): (٢٨) وفي (ج ٤): (١١).

إن أقل أئمة المذاهب مداخله هي آراء الإمام أحمد، ولم يتجاوزها مطلقاً، بل يعرض لآراء إسحاق بن راهويه وأبي يعلى الفراء وغيرهما من فقهاء الحنابلة، كما لم ينسّ الأوزاعي وزفر بن الهذيل وأبا يوسف ومحمّد بن الحسن الشيباني وغيرهم من الطبقة الثانية بعد أئمة المذاهب الإسلامية.

ووفق ما قررناه في أسلوب تناوله ومحاكمته للآراء الفقهية وفقاً لأدلّتها الأصولية، ففي ظني أنّ السيوري قد عدّ الإمام أحمد من طبقة المحدثين لا من الفقهاء. وسنطلع على آراء الإمام أحمد (في كنز العرفان، الجزء الثالث) ومدرَكها من الحديث لفظاً ومعنى؛ لنرى صحة ما افترضناه من قلة عرض آرائه بسبب ارتباط واستناد مكونات شخصيته الفقهية بالحديث فقط:

- ففي تفسير قوله تعالى: ﴿ مثنى وثلاث ورباع ﴾ يراها اثنتين أو ثلاثة أو

أربعة للرجل في الحرائر، أما العبد فلا يجوز له أكثر من اثنتين، لكنه ينقل أن بعض الفقهاء يرونه (العبد) كالحر، قال: وبه قال مالك وداود وأبو ثور، بينما يرى الشافعي وأبو حنيفة وأصحابه وأحمد أنه يباح له اثنتان لا غير؛ حرتين كانتا أو أمتين^(٨٢).

- وفي الرضاع ينقل رأي الإمامية أنه خمس عشرة رضعة، واكتفى الشافعي وأحمد بخمس لا أقل، واكتفى مالك وأبو حنيفة بالرضعة الواحدة^(٨٣).

- وفي تفسير قوله تعالى: ﴿أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾ قال: قالت الإمامية: هو الولي الإجباري «الأب والجد له بالنسبة إلى الصغيرة». وقال الشافعي في الجديد وأحمد وأصحاب الرأي: إنه الزوج؛ لأنه مالك لعقده وحله^(٨٤).

- وفي دلالة قوله تعالى: ﴿وما لكم ألا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه﴾ قال: دلت الآية على إباحة ما ذكر اسم الله عليه وتحريم ما لم يذكر، وهو نص في تحريم متروك التسمية عمداً أو نسياناً، وإليه ذهب أحمد وداود^(٨٥).

إن هذه الآراء التي عرضها السيوري عن أحمد بن حنبل ورواها أحاديث رواها في مسنده، وأفتى بها وفق منطق الأحاديث، وللتحقق من ذلك يراجع مسنده أو كتاب الإنصاف للمرداوي؛ لذلك لم نجد فيها تحقيقاً للمناط أو استنباطاً من نصوص يؤدي الجمع بينها إلى حكم فقهي. لكن السيوري - كما أشرنا - لم يغفل آراء منظري الفقه الحنبلي عندما نراه ينقلها عن الفراء وابن سيرين^(٨٦) وابن راهويه وهم من علماء الحنابلة.

● المبحث الخامس - القواعد الأصولية العامة:

تقدم في المداخلة المنهجية أن فقه القرآن لا يغطيه منهج المفسر، ويقتصر

عنه منهج الأصولي كل على انفراد. ومن المعلوم أنّ البحث الأصولي عند الإمامية كانت انطلاقته في القرن الرابع عند المتقدمين على الشيخ المفيد، ثمّ تطور عند الشيخ الطوسي في كتابه العدة، ثمّ تبعه العلامة. وفي نهاية عصر العلامة استقر البحث الأصولي على عدة قواعد شكلت عند المقداد السيوري مرجحات وقواعد معيارية في تبني بعض الأحكام، لاسيما ترجيحه لما اختلف فيها، وقد فضلت أن أقسم هذه القواعد إلى قسمين:

الأول: ما يخصّ بيان المعنى الإفرادي أو التركيبي للآية.

والثاني: القواعد الأصولية التي تتدخل في حسم خلاف فقهي مرجحةً وموجهةً للدليل وجهةً ما. فمن القواعد التي شكلت أسبقيات مبرهنات عليها^(٨٧) في منهج المقداد السيوري والمستفاد من كونها خبرة متراكمة تدخلت بما يشبه معايير منهجية سأعرض لبعض منها إشارةً لمنهج:

١ - في حالة تعارض استعمال اللفظ بين إرادة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي يرى السيوري - كغيره من الأصوليين - أنّ الأصل هو الحقيقة؛ لأصالة عدم النقل من الحقيقة إلى المجاز إلّا بصارف معتبر^(٨٨). ويستفاد من القاعدة أنّه في حالة التعارض فالراجح ما دلّت عليه الأصالة المتقدمة.

٢ - ومنها ترجيحه لعموم المراد من اللفظ أو التركيب؛ إذ العام يشمل أفراداً فيتوهم التعارض.

٣ - وكثيراً ما تتفرع معاني ومرادات اللفظ القرآني أو الاستعمال المركب، وقد تشابه أو اختلف مع بعضها جزئياً، وقد يكون من بينها رأي فيه عموم، ورأي ينظر للمعنى برؤية خاصة يمكن أن تندرج تحت العموم، والذي يرجحه المقداد السيوري غالباً هو العموم؛ لأنّه أولى من التخصيص (يقصد هنا تخصيص اللفظ على مراد معيّن مع ما يشاركه من معانٍ).

ويتوجه المقداد السيوري باتجاه تقعيد وتقنين هذه المرجحة بقوله: ﴿مهما أمكن حمل الكلام على عمومه فهو أولى﴾. ولنضرب مثلاً: ففي المراد بقوله تعالى: ﴿وأدبار السجود﴾ قال: التسيب والنداء بعد الصلاة (عن ابن عباس)، وقيل: الركعتان بعد المغرب (عن علي عليه السلام)، وعن الصادق عليه السلام أنه الوتر آخر الليل، وعن الجبائي النوافل، وعندني أن حمله على العموم أولى.

٤ - ويلج المقداد السيوري على قاعدة « خصوص السبب لا يخصص الحكم - المورد » حيث تساهم هذه القاعدة في توسيع مناهج الحكم الشرعي وموضوعاته ، فضلاً عن أن يمتد زمن العمل بالحكم إلى يوم القيامة . ونجد ذلك في موضوع الخمس في قوله تعالى : ﴿ اعلموا أَنما غنمتم من شيء ﴾ ، فتخصيص الخمس بالغنائم الحربية أمر تعارضه قاعدة خصوص السبب ؛ لأنَّ عموم الآية ناظر إلى عموم مفهوم الغنيمة . وهكذا نجد أنَّ لهذه القاعدة ناتجين : أحدهما بياني ، والآخر أصولي يخدم أسلوب الاستنباط .

٥ - قاعدة «التأسيس خير من التأكيد»: ويلاحظ فيها أَنَّ القرآن الكريم في معانيه وألفاظه يؤسس دائماً معنى على زيادة اللفظ، ويندر - إن لم نقل ينعدم - فيه تكرار الألفاظ لمعنى واحد. ومثال ذلك ما يوضحه لنا السيوري أَنَّ المراد بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ أَنَّهُ لما تقرر في أصول الفقه أَنَّ التأسيس أولى من التأكيد؛ لاشتغاله على مزيد فائدة؛ لذا لم يجز حمل قوله: ﴿واركعوا﴾ على الصلاة؛ أي صلّوا مع المصلّين تسميةً للصلاة باسم بعض أجزائها... فإنّ الأمر بإقامة الصلاة يستلزم الأمر بأجزائها؛ لأنّ الأمر بالكلّ أمر بكل واحد من الأجزاء ضرورة، وحينئذٍ فالأولى حمل الآية على الأمر بصلاة الجماعة، فتكون راجحة إمّا وجوباً كما في الجمعة والعيدين، أو استحباباً كما في باقي الصلوات الواجبة، وهو قول أكثر المسلمين» (٨٩).

٦ - وفي مباحث المشترك، فقد تقرر عند السيوري أنَّ المشترك لا يستعمل بكلاً معنويه، وأنَّ حمل اللفظ على معنى مجازي أفضل من إعمال معنويه معاً. ومثاله: يقال: النكاح هو العقد، وقيل: الوطاء - وعلى هذا تترتب الكثير من النتائج، لكن حسم الخلاف في القاعدة يؤدي إلى تماسك نظرية الانتزاع عامة، ويتجلى ذلك في الفروع - وقيل: حقيقة في الوطاء ومجاز في العقد، وهو أولى؛ إذ المجاز خير من الاشتراك عند الأكثر (٩٠).

أمّا القواعد الأصولية الموجهة للدلالة والمرجحة أحياناً لأحد طرفيها فهي كثيرة جداً، وهي في البحث الأصولي قواعد مبرهن عليها، والسيوري في كتابه ليس في صدد مناقشة مدرَكها وحجبتها؛ إنّما هو في المرحلة الثانية، وهي استخدام هذه القواعد لضبط دلالة النصوص. وأبرز ما يمثل به لهذا الموضوع:

أ - دلالة ألفاظ «الأمر» على الوجوب، أو دلالتها على مطلق الجواز بأقسامه:

الملاحظ مما يطرحه السيوري أنَّ الأصل في دلالة الأمر عنده على الوجوب، لكنها دلالة على وجه الاشتراك لا على وجه القطع كما يذهب إليه غيره، ونجد ذلك تطبيقياً:

أ - ففي قوله تعالى: ﴿فَاعْتَزِلُوا النساء في المحيض﴾ قال: دلّت الآية على وجوب اعتزالهن؛ إذ الأمر حقيقة في الوجوب، لكنه عندما يتعرّض لقوله تعالى في الآية نفسها: ﴿فَاتَوَهّن من حيث أمركم الله﴾ يقول: الأمر هنا ليس للوجوب مطلقاً، بل قد يكون للوجوب، كما لو كان قد اعتزلها أربعة أشهر آخرها أوّل زمان الانقطاع والغسل، وكذا لو وافق انقضاء مدّة التربّص في الإيلاء والظهار، وقد يكون للندب كما في اقتضاء الحال، فهو إذناً لمطلق الرجحان (٩١).

٢ - وفي صلاة الجمعة، فهو يرى أنَّ سبب اختلاف المفسرين لمفردة «السعي» في الآية مترتب على كون الأمر به للوجوب، ويرى أنَّ الأولى حمل الوجوب على مطلق الذهاب؛ لأنَّ قدر النذب منه المضى على سكينة في البدن. لكنه يعود إلى أصالة الدلالة فيقول: لما أمروا بالسعي إلى ذكر الله استلزم ذلك وجوب ترك كل ما يشغل عنه؛ لذا أوجب ترك البيع، ولكن القرائن اللفظية والحالية في بعض التراكيب تصرف مراد اللفظة عن دلالة الوجوب، مثل قوله تعالى: ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله﴾، والسيوري يقرر ذلك نظرياً فيقول: «اختلف الأصوليون في الأمر الوارد عقيب النهي، هل هو للوجوب، أو للإباحة الرافعة للحظر؟ احتج أصحاب الرأي الثاني بهذه الآية ﴿فانتشروا في الأرض﴾؛ فإنه أطلق لهم ما حرمه عليهم من البيع، والانتشار ليس بواجب اتفاقاً» (٩٢).

٣ - وفي الزكاة، في قوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم...﴾ الآية، قال: فيها دلالة على وجوب أخذ الإمام الصدقة؛ لصيغة الأمر، ثمَّ عقب في موضع آخر قائلاً: وإذا قلنا بالوجوب على النبي أو الاستحباب فهو كذلك لمن يقوم مقامه؛ لأنَّ أغلب ما وجب على النبي وجب على متبّعيه بلحاظ ولاية الأمر أو بلحاظ الإسلام، وفي قوله: ﴿وصلّ عليهم﴾ ذكر أنَّ دلالة الفعل مختلف فيها، ونقل رأي من سماهم بـ «أكثر أصحابنا» أنهم يرون أنَّ الصلاة منه على المالك واجبة قال: «وصيغة «إفعل» للوجوب، لاسيما مع عطفه على الواجب «خذ» وتعليل الأمر بقوله تعالى: ﴿إنَّ صلاتك سكن لهم﴾؛ لأنَّ ذلك لطف، واللفظ واجب، فالموصل إليه كذلك» (٩٣).

وهنا نلاحظ أنَّ القرائن عند السيوري لا تختص بصرف الدلالة عن الوجوب، وكذلك نجد هذه التنظيرات الرفيعة المستوى في دلالة الأمر تنتشر هنا وهناك، بل قد تؤكد، فنلاحظها في قوله تعالى: ﴿وليشهدوا منافع لهم﴾، و ﴿وليطوفوا بالبيت العتيق﴾، وقوله تعالى: ﴿وأتموا الحج والعمرة...﴾ الآية،

وقوله تعالى: ﴿وأوفوا بالعهد إنَّ العهد كان مسؤولاً﴾ قال: دلَّت الآية على وجوب الوفاء بالعهد من وجهين: الأوَّل صيغة الأمر وهو للوجوب، والثاني كون العهد مسؤولاً ولا يسأل الباري عن غير الواجب (٩٤).

وهنا أكَّد لنا السيوري في منهجه أنَّ دلالة الأمر مشتركة والقرائن هي التي تحددها، وهكذا نجد أنَّ منطق المقداد في قضية خلافة - كدلالة الأمر - متماسك؛ حيث يحكم الأصل ويعضده بالقرائن المعززة لدلالة الصيغة مرة، والصارفة إلى الذنب أو الوجوب أو الإباحة تارة أخرى. ويتوضح ذلك مثلاً عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين...﴾ الآية (٩٥).

ب - الاحتجاج بالملوك والعام وضرورة الفحص عن المقيد والمخصص في منهج السيوري:

إنَّ الباحث يلحظ عند المقداد السيوري أنَّ المطلق قابل للتقييد؛ لذلك لا حجة في العمل به قبل الفحص عن المقيد، ففي كفارة اليمين ﴿إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيَّام﴾، قال السيوري: «يشترط في الرقبة الإيمان أو حكمه؛ حملاً للمطلق على المقيد في كفارة القتل» (٩٦).

وكذلك الأمر في العام، فهو عند السيوري ظني إلا أن يثبت ألا مخصص له، وعند ذاك يكتسب القطعية في دلالته على موضوعه، من ذلك:

ما ورد عنده في آية الغنيمة ﴿واعلموا أنَّما غنمتم من شيء﴾ قال: قيل: ﴿من شيء﴾ دلَّ على وجوب الخمس في كل ما يغنم حتى الخيط والمخيط، وقولكم - يعني الإمامية - باشتراط النصاب في الكنز والمعدن والغوص مخصص لهذا العام، فكيف استدللتم بالعام هناك وبالمخصص هنا؟! فيجيب السيوري: قلت: «اللفظ وإن اقتضى العموم، لكن البيان من الأئمة عليهم السلام خصصه وحصره» (٩٧). لذا فإنَّ ذلك يقتضي القول إنَّ السيوري لا يحصر

بالقرآن إنما يجعل من السنة رحاباً للمخصصات.

وكذا في قوله تعالى: ﴿ فَإِنَّ اللَّهَ خَمْسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى ﴾ ، قال السيوري: «إن قلت (في ذوي القربى): إِنَّ لفظ الآية عام، قلت: ما من عام إلا وقد حُصّ، فهذا مخصوص بما رويناه عن أئمة الهدى» (٩٨)، وإنّ الفقهاء من غير الإمامية أيضاً لا يحملونه على عمومهم، بل يخصون به من قرّش بني هاشم وبني المطلب؛ لحديث النبي ﷺ.

والسيوري ضمن منهجه الانتزاعي لا يدع المخصص أو المقيد (من مناهات الاجتهاد)، بل يتحرى في ذلك القرآن والرواية عن النبي ﷺ أو الأئمة عليهم السلام.

وهكذا نجد هذه السمة تنتظم في منهجه حتى حين يرى أنّ العام لا يدل على الخاص بنفسه بل بدليل خارجي، ومثال ذلك في قوله تعالى: ﴿ خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلین ﴾ نقل السيوري أنّ الآية تدلّ على أمور، منها: كراهة معاملة الأذنين والسفلة الذين لا يبالون ما قيل لهم وما قيل فيهم؛ لأنّ الأمر بالإعراض عنهم يستلزم ترك معاملتهم بسائر أنواع المعاملة. وردّ على الاستفادة فقال: وفيها نظر؛ لأنّ العام لا دلالة له على الخاص بنفسه بل بدليل من خارج (٩٩).

وفي باب المضاربة نقل استدلال غيره على مشروعيتها بالآيات التي تذكر الضرب في الأرض، لكن السيوري يرى أنّ الأعم لا يشكل دليلاً معتبراً على بعض أفرادها، يقول السيوري: «لأنّ الضرب في الأرض هو التصرف فيها، وهو أعم من المتنازع، والعام لا دلالة له على الخاص» (١٠٠).

وفي دلالة ﴿ لا جناح ﴾ في القرآن الكريم، اكتشف السيوري أنّ المستفاد منها (حلية الفعل)؛ أي الجواز العام، وهو أعم من الإباحة كقسم من أقسام الحكم التكليفي، وأعم من النذب ومن الجواز؛ لأنّ العام لا يستلزم الخاص، ويعم الخاص ببيان النبي ﷺ (١٠١).

ونجد ذلك أيضاً في دلالة هذا اللفظ على جواز الأكل من بيوت الآباء والأمهات وسائر من ذكرتهم الآية باعتبار رفع الجناح المستلزم للإباحة بمعناها العام؛ أي الجواز (١٠٢).

ويترتب على هذا أن ورود ﴿ لا جناح ﴾ لا دلالة فيه على الإباحة كقسم من أقسام التكليف، بل يستفاد من اللفظ عموم الجواز، وبأدلة أخرى يحدد نوع الجواز بدءاً من الوجوب وانتهاءً بالكراهة.

ومن الأوصالات التي يرجح بها ما اختلف الفقهاء فيه - مثلاً - أصالة براءة الذمة من الوجوب حتى يقوم دليل شرعي على اشتغالها، ففي قوله تعالى: ﴿ واركعوا مع الراكعين ﴾ يرى أن الوجوب مخصص بالعديد والجمعة، ويرد على من يرى أن صلاة الجماعة واجبة؛ استدلالاً بهذه الآية، وبتوعده ﷺ لجماعة تركوها بإحراق بيوتهم، قال: لا يدل ذلك على مطلوبه؛ لاحتمال اعتقادهم بعدم مشروعيتها، أو لنهيهم على إصرارهم ترك السنن، فإذا ثبت الدليل والدلالة فليست أدل على أكثر من شدة الاستحباب الذي لا نزاع فيها؛ لأصالة البراءة من الوجوب (١٠٣).

وكذلك في قوله تعالى: ﴿ فإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا ﴾ فيه مفهوم الراجحية بين الوجوب أو الاستحباب، وقد رجح الثاني في حالات غير الصلاة. ويرى السيوري اختصاص الزكاة بالمسكوكين من الذهب والفضة حصراً، ولا يعدى الوجوب إلى غير ذلك من النقود، لأصالة البراءة من الوجوب.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿ يا أيها الناس كلوا مما في الأرض... ﴾ الآية، نجده يعارض من استدل بها على جواز أكل ثمرة الطريق، قال: الأولى عدم جواز ذلك؛ لأصالة عصمة مال المسلم إلا عن طيب نفسه.

وفي الكاتب هل يجوز له أخذ الأجرة من الأمر بكتابة الدين؟ قال: جاز؛ لأصالة عدم وجوب بذل المنفعة مجاناً.

وفي الرهن هل يشترط فيه القبض؟ قال: إنَّ المحققين لا يرون اشتراطه، لأصالة عدم الاشتراط عند إطلاق صيغ العقود.

وكذا في مكاتبه العبيد إن علم المالكون فيهم خيراً، يرى السيوري أنَّ الأمر في قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ للنَّدب؛ لأصالة عدم الوجوب.

ونجده يستعين بعدد من القواعد الأصولية مرجحات للخلاف، مثل إذا علق الحكم على وصف مشعر بالعلية روعي الوصف، وأنَّ لفظي الحل ورفع الجناح لا يقتضيان أكثر من الجواز، وأنَّ نفي الفعل قد لا يقصد به نفي حقيقة الفعل بل نفي صفة الأولوية، وأنَّ النهي في المعاملات لا يدلُّ على البطلان.

وهكذا نجد حشداً من القواعد الأصولية مرجحات في انتزاعاته للحكم الشرعي من النص مستفيداً منها، فهو ليس مفسراً وحسب، بل أصولياً دلاليّاً منتزعا للحكم الشرعي باستخدام أدوات بحثية جاءت من تراكم الخبرة في الاستدلال مشكّلةً هرم القواعد الأصولية التي صارت في زمنه وما بعده منهجاً واسعاً للاستدلال من النصوص.

المبحث السادس - ملاحظات عامة في منهجه:

ربما أفاض الباحث في التماس ملامح منهج السيوري في مصادر التشريع، وفي دلالة الألفاظ، وتحكيم القواعد الأصولية، وقد يظهر غير هذه الملامح مما يمكن إدراجه تحت عنوان «الملاحظات العامة في منهجه»، وأهمها:

١ - استفادته من آراء المفسرين اتفاقاً معهم واختلافاً.

٢ - وجود آيات كثيرة في كتابه ليست بآيات أحكام.

٣ - موقفه من القياس.

٤ - رفضه للتعصب.

٥ - أثر استمرار الاجتهاد في منهجه.

الملاحظة الأولى: من الأمور التي تلاحظ في منهج المقداد السيوري مدى استفادته من آراء المفسرين قبله، مما يدلّ على اطلاعه على التراكم العلمي لجهد المفسرين، وهناك أمثلة تطبيقية لذلك (١٠٤).

وقد وضع معاصره ابن المتوج البحراني كتاباً في تفسير آيات الأحكام للضبط والمناقشة والمناظرة في الأسلوب والاستدلال، فناظره عشرات المرات مناظرة اختلف معه في وجهات نظره كثيراً، واتفق معه قليلاً، ولولا انحصار مهمة البحث في المنهج لاستقصيت ذلك وتلمست أسبابه. ومن الأمثلة على ذلك:

أ - في تفسيره قوله تعالى: ﴿وقوموا لله قانتين﴾ (١٠٥) قال السيوري: «قال المعاصر ما هذا لفظه: «يمكن الاستدلال بهذه الآية على ندبية القنوت في الصلاة؛ إذ لا قائل بوجوبه، والأصل براءة الذمة، ولأنّ صيغة الأمر استعملت في النذب، مثل قوله تعالى: ﴿وأشهدوا إذا تباعتم﴾». ثم قال السيوري: «أقول: في هذا الكلام غلط من وجوه:

الأول: إنّ قوله: «لا قائل بوجوب القنوت» يدلّ على عدم الاطلاع على النقل؛ فإنّ ابن بابويه وابن أبي عقيل قائلان بالوجوب وهما في الفقه بمكان عالٍ (١٠٦).

الثاني: إنّ أصالة البراءة إنّما تكون حجة مع عدم الدليل، لا مطلقاً.

الثالث: إنّ قوله: «صيغة الأمر استعملت في النذب» إن عني بصيغة الأمر هنا لفظة ﴿قوموا﴾ فتلك للوجوب، كما استدل هو وغيره بها على وجوب القيام في الصلاة، وإذا كانت للوجوب لا تدلّ على النذب؛ إذ لا يجوز استعمال المشترك في كلا معنیه كما تقرر في الأصول، وإن عني لفظ ﴿قانتين﴾ فليس بأمر، وهو ظاهر.

الرابع: إنّ تمثيله للنذب بقوله: ﴿وأشهدوا﴾ سهو؛ فإنّ الأمر فيها

للإرشاد إلى مصلحة دنيوية لا أخروية، بخلاف الندب فإنّه إشارة إلى مصلحة راجحة أخروية؛ هي نيل الثواب» (١٠٧).

وهذا النمط من المناقشة العميقة نجد نظيرها كثيراً، ففي تفسير قول الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الْمَرْءُ الْقَلِيلُ إِلَّا قَلِيلاً نَصْفَهُ أَوْ انْقَصَ مِنْهُ قَلِيلاً... ﴾ الآية، نجده يناقش البحراني - في استفادته النديبة من لفظة «أو» الدالّة على التخيير؛ لأنّ الواجب لا تخيير فيه (١٠٨) - بمناقشات عميقة نظير ما تقدم.

ب - لكننا نجد قضية ثانية الحق فيها مع معاصره البحراني، إلّا أنّه يستدرك عليه في مدرك ليس محل النزاع، ففي القرض (كتاب الدين) يستدل ابن المتوج بقول الله تعالى: ﴿ من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً ﴾، قال: وفي معناها ثلاث آيات أخرى: ﴿ إن تقرضوا الله قرضاً حسناً يضاعفه لكم ﴾، و ﴿ وأقرضوا الله قرضاً حسناً... ﴾، و ﴿ إن المصدقين والمصدقات وأقرضوا الله قرضاً حسناً ﴾، وقد استدلل بها البحراني - كما نقل السيوري - على أرجحية الغرض للمؤمن، قال السيوري معقّباً: وعندي في ذلك نظر؛ لأنّ القرض مطلقاً قد يحمل على استعارة الأعمال الصالحة التي يفعلها العبد ويحصل له العوض في الآخرة، وحينئذٍ لا دلالة في الآية على مشروعية القرض (١٠٩). والمقام في موضع الاستدلال على مشروعية بعض التصرفات المعاملية بمستند قرآني. ونجد نظير ذلك في استفادة البحراني من قوله تعالى: ﴿ فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله ﴾ وقوله: ﴿ وآخرون يضربون في الأرض يبتغون... ﴾ على مشروعية المضاربة؛ لدالّتها على رجحان التكسب مطلقاً، قال السيوري: «وعندي في الاستدلال بها نظر يعلم مما تقدم في باب القرض».

ويرى السيوري أنّ هذه الآيات وآيات القرض أعم من المتنازع، والعام لا دلالة له على الخاص، وأيضاً تصحّ المضاربة حضراً أو سفراً، فلا استدلال بهذه الآيات التي تحصرها في السفر تخصيص لموضوعها من غير داعٍ (١١٠).

ونجد السيوري يشير إلى تبيان الشيخ^(١١١) وإلى تفسير الثعلبي في رواية المنهال في سؤاله الإمام زين العابدين عن يتامى ومساكين آية الخمس^(١١٢)، وإلى العياشي فيما ينقله عن الصادق^{عليه السلام}، وإلى الشيخ الطوسي في التهذيب^(١١٣). وحظّ الزمخشري في كشفه مما أشار إليه السيوري كثير، فقد أشار إليه في (ج ١) أكثر من (١٥) مرّة، وفي (ج ٢) أكثر من (١٠) مرات، وفي (ج ٣): (٥) مرّات، وفي (ج ٤): (٧) إشارات، وأشار إلى الواحدي (٦) إشارات، وإلى الراوندي في الجزء الثاني في ستة مواضع:

منها: إسناد ما ذكره الطبري للراوندي، مما يعني أنّ جامع البيان لم يكن تحت تصرفه، قال السيوري: «قال الراوندي: ذكر الطبري»^(١١٤)، ولعله يعني الطبرسي؛ إذ المنقول واحد^(١١٥)، وقد حفلا منه بموارد متعددة.

ومنها: ما ردّ عليه حصراً آية في حكم ما؛ إذ مال إلى عموم الخطاب التزاماً منه بأنّه مهما أمكن حمل الكلام على عمومه فهو أولى.

ومنها: أنّه وافقه في تفسير ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾، فحدّه - وفق رواية نقلها الراوندي - أنّه فوق سبعمئة درهم.

وأشار إلى علي بن إبراهيم في تفسيره^(١١٦) في نقله لرواية مفسرة للأنصاب.

وهكذا نجد السيوري يكتب بعد أن يستفيد من تراكم من سبقه من المفسرين، وقد ظهرت شخصيته وعلمه مع تعامله مع مصنفات التفسير، موافقةً أو مخالفةً تحفظاً؛ أو قبولاً مطلقاً.

الملاحظة الثانية: ومما يلاحظ على منهجه: أنّه قد حشد في كتابه آيات كثيرة بدون أحكام، أو هي ليست آيات أحكام، وهناك أمثلة لذلك^(١١٧).

إنّ هذا الوعي عند السيوري في فترة حياته (٧٥٠ - ٨٢٦ هـ) أي ما يوافق (١٣٣٠ - ١٤٠٦ م) يكشف تقدماً فكرياً رفيعاً لدى العلماء المسلمين، إنّ تلك الفترة كانت تعج بالظلام والمقولات الفاسدة في كلّ أنحاء العالم غير الإسلامي والتي تتنافى وما وصل إليه الجهد العلمي البشري المعاصر. ونجد هذا الوعي العلمي ني مستواه الأرفع إذ يدرك المقداد السيوري عندما ينقل عن أرباب الهيئة أنّ الجبال سمّيت رواسي لأنّها راسية؛ أي ثابتة، وخلقت في الأرض لكي تثبت ولا تضطرب؛ لأنّ الجبال إذا ثبتت تثبت الأرض بثباتها^(١١٨)، وهذا ما يتقدم زمناً كثيراً على ظهور نظرية الجاذبية وعلاقتها بالتضاريس، يقول السيوري: «ولذلك سميت الجبال أوتاداً على جهة الاستعارة، فإنّ الودت يوجب ثبات ما يربط به»^(١١٩). لكن هذا الإنجاز العلمي الرفيع لا يجعلنا ننسى أنّ الكتاب في مجال فقه القرآن، وهذه موضوعات لم تتعرض لفقه القرآن.

ونجد السيوري ناسياً بالمرّة أنّ الآية التي يلزم أن تدخل هذا المصنّف يجب أن تكون آية حكم، وأنها مؤسسة لأحكام شرعية ينتزعها هو في تفسير قوله تعالى: ﴿وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنّك أنت السميع العليم﴾^(١٢٠)، فبعد عرض معاني مفردات الآية لفظة ثمّ بلاغة النص والمحذوف منه لدلالة المذكور عليه قال: وهنا فوائد - وعدّ ثلاثة منها -:

الأولى: الاختلاف في أوّل من بنى البيت الحرام، فعرض رأي مجاهد والحسن البصري ورده.

والثانية: أنّ البيت رفع في الطوفان.

والثالثة: أنّه استفاد أنّ البيت بني للعبادة لا للسكنى من قوله تعالى: ﴿ربنا تقبل منا﴾.

ثمّ ناقش رأياً لمن سماهم حشوية العامة في أنّ الإجزاء منك عن القبول.

وبذلك يندرج في كتاب السيوري أكثر من مبحث على هذه الشاكلة دون أن يساهم في أهدافه المركزية بحثاً في فقه القرآن.

وكذلك نجد هذه المفارقة المنهجية في تفسير قول الله تعالى: ﴿فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل أو يغلب فسوف نؤتيه أجراً عظيماً﴾^(١٢١)، فالباحث يتبين له أنّ السيوري في حالات كهذه يضطر إلى ضمّ آية أخرى ذات مضمون مشابه سدّاً للفراغ، فهنا - مثلاً - اضطر إلى أن يضم إليها قوله تعالى: ﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم...﴾^(١٢٢)، فترك الآية الأولى وتوفر على سبب نزول الآية محل الاستشهاد، وعرض ما فيها من حثّ، ثمّ معانيها والروايات المتعلقة بها والمحشورة حشراً.

ومثله كذلك ما نجده في تفسير قوله تعالى: ﴿ومن يرتد منكم عن دينه...﴾^(١٢٣) على الرغم من إمكان الاستفادة في انتزاع أحكام المرتد.

إنّ هذه النماذج القليلة المنتشرة هنا وهناك، لا تشكل ظاهرة في كتاب المقداد السيوري، لكنها تبرر مما حشره في مصنفه حشراً بما لا يتفق مع أهداف مباحثه، ولعلّه - وعسى أن أكون مخطئاً - وضع كتاب ابن المتوج البحراني وسائره في الآيات المبحوثة، أو اعتمد كتاباً آخر أثبت هذه الآيات فلم يستطع تغيير أو تعديل منهجه فجعل لها مباحث وإن لم تكن فقهية. على أننا لابد أن نشير إلى أنّ بعضاً من الاستطرادات غير الفقهية مبررة.

الملاحظة الثالثة: موقفه من القياس، حيث يتفق السيوري مع علماء الإمامية في عدم أخذهم بالقياس؛ ولذلك نجد أسلوب استنباطه يخلو من ردّ بعض المسائل إليه، بل نجده يصرح بذلك فيقول - في معرض تفسيره لقول الله تعالى: ﴿إنما المشركون نجس﴾ -: إنّّه لا يجوز دخولهم المسجد الحرام، وكذا باقي المساجد عندنا؛ لنصوص أهل البيت، وبه قال مالك. واقتصر

منهج المقداد السيوري في كنز المرفان : ■■■■■

الشافعي على المسجد الحرام، وهو عجيب، فهلاً قاس ما عداه عليه! لأنَّ القائل بالقياس وأنَّ العلة هي النجاسة، وهي حاصلة (١٢٤).

والنص يكشف لنا أنَّه عمم الحكم إلى بقية المساجد بمستند الرواية (السنة)، ونعى على الإمام الشافعي عدم تسريته للحكم؛ لكونه يأخذ بالقياس وأنَّ العلة متعدية، مما يعد تصريحاً منه أنَّه لا يرى القياس.

وفي صلاة الجمعة وقوله تعالى: ﴿وذروا البيع﴾ يقول في تعديته للإجارة والمزارعة: قال بعض المتأخرين بتعديته إلى كلِّ معاملة، وليس قياساً، بل من باب اتحاد طريق المسألتين؛ وهو الشغل عن ذكر الله (١٢٥).

الملاحظة الرابعة: إنَّ المقداد السيوري يرفض التعصب جملة، ففي معرض الصلاة على النبي وآله وأصحابه المنتجبين يرّد من يرى أنَّ الصلاة اختصت به شعاراً له ﷺ، قال: «إنَّ قولهم: إنَّ ذلك يوم الرفض تعصب محض، وعناد ظاهر»، وضرب لذلك أمثلة؛ مما يدلُّ على أنَّ الرجل ذو عقل منفتح، وقلبه طاهر من التعصب.

ويدلُّ على ذلك ترجيحه لرأي أبي حنيفة خلافاً منه حتى لمشهور الإمامية في مسألة نكاح الإمام وكونه مشروطاً بعدم الطول وخشية العنت - عند الإمامية - وعرض رأي أبي حنيفة أنَّه جعل نكاح الحرّة أفضل، ونفى تحریم نكاح الإمام إلا بالشرطين. قال السيوري: بالأوّل قال بعض أصحابنا محتجاً بشرطية الآية ورواية الباقر عليه السلام، والحق الثاني؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين...﴾؛ لأنَّ دلالة الآية على الشرطين تنعقد بدليل الخطاب، وهو ليس بحجة (١٢٦). ويرى أنَّه على فرض التسليم بمدرک الرأي الأوّل فليس أكثر من الكراهة.

الملاحظة الخامسة: يظهر أثر استمرار فتح باب الاجتهاد عند الإمامية

في مباني وفروع السيوري واضحاً، فهو يتخذ موقفاً مما اختلف الإمامية فيه، وهذا ما يدل على شخصيته الفقهية المتميزة. ولنضرب لذلك أمثلة:

١ - هل الستر شرط في صحة الصلاة مع الإمكان مطلقاً، أم مطلقاً بحال العمد؟ نقل رأي الشيخ الطوسي أنه يراه بحال العمد، وابن الجنيد على الإمكان مطلقاً، ورجح رأي ابن الجنيد قال: وهو الأقوى؛ لأنّ الإخلال بالشرط الواجب مطلقاً مبطل مطلقاً (١٢٧).

٢ - في مصطلح «ابن السبيل» قيل: هو المسافر، ومنع ابن الجنيد السفر المباح، وذهب السيوري إلى أنه لا فرق في السفر بأنواعه، وعبر عن رأي ابن الجنيد بأنه ليس بشيء (١٢٨).

٣ - درج الفقهاء على تقسيم المكاسب إلى: المباحة، والمحرمة، والمكروهة، كما هو الحال في اللعنة والمكاسب، لكنه وزع المكاسب (النشاط الاقتصادي للفرد) على أقسام الحكم التكليفي من الوجوب إلى الحرمة (١٢٩).

٤ - قال السيوري: لو نذر شخص التصدق بمال كثير، بكم يتصدق؟ قال: يتصدق بثمانين؛ استناداً إلى رواية عن الإمام الهادي عليه السلام باستدلاله لهم بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ﴾، قال الإمام عليه السلام: فعَدَدْنَا تلك المواطن فكانت ثمانين.

لكن الصدوق قال: إنه يتصدق بثمانين مطلقاً، وقال المفيد والطوسي: إنه يتصدق بثمانين درهماً، ويرى ابن إدريس أنه إن كان ما يتعاملون به الدراهم فثمانون منها، وكذا الدنانير. قال السيوري: والتفصيل حسن، لكن قول الشيخين (المفيد والطوسي) أقوى؛ لحمل المطلق على المقيد؛ لأنّ رواية الحضرمي عن الصادق عليه السلام قيّده بالدراهم (١٣٠).

نتائج البحث

تمخض البحث عن عدّة نتائج يمكن إجمالها فيما يأتي:

١ - ظهر لدينا أنّ فقه القرآن يمكن أن يبسط وفق منهجين أساسيين، هما: التسلسلي والموضوعي، وقد أثبت السيوري عملياً جدوى المنهج الموضوعي في هذا المجال بأنّه أكثر فائدة.

٢ - يتطلب هذا المجال المعرفي مزاجية موفقة بين المنهج الأصولي في انتزاع الحكم مؤسساً على منهج بياني لمراد النص القرآني.

٣ - ظهرت لدينا المعايير الوصفية للسيوري في استنباط الأحكام من النص القرآني، وفي الموازنة والترجيح باعتماد القرآن نفسه والسنة والإجماع وآراء الصحابة والتابعين واتفاقات المفسرين في منهجيته المركبة في أهدافها بين إيضاح الدلالة والانتزاع إضافة لمجموعة من القواعد المبرهن على حجيتها في أصول الفقه.

٤ - ظهر لدينا عدم دقة ما يراه الشيخ الذهبي رحمته الله عندما وصف كتاب السيوري بأنّه لا يسلم له مستند؛ فقد ظهرت لديه نظرية متماسكة في مدرك الاستنباط، وظهر بطلان اتهامه بالتعصب.

٥ - ظهر لدينا أنّ الرأي الوسط في آيات الأحكام هو الأرجح؛ والذي يرى أنها لا تزيد على (٣٥٠) آية، وإثبات ذلك بصيغة عملية.

٦ - ظهر لدينا أنّه لا يأخذ الرواية من جهة واحدة؛ إنّما يعول على ما اتفق عليه رواة الحديث من المسلمين بصرف النظر عن مدارسهم الفقهية.

٧ - عول كثيراً على ما اتفق من آراء الصحابة والتابعين مع أئمة آل

البيت عليهم السلام.

٨ - نظر السيوري إلى القراءات نظرة شرعية، فأخذ منها المضطرد الموافق للعربية، والمنقول بسند صحيح، أو الذي تمتع بإقرار الأئمة.

٩ - ظهر لديّ أنّ السيوري يعوّل على ظاهر الآي وعموم معانيه في إيضاحه للمراد.

١٠ - وتبين أنّ السيوري - كغيره من علماء الإمامية - قد نضجت لديه معايير في معرفة الناسخ والمنسوخ، مما يقلل كثيراً من مقولة النسخ في القرآن؛ مما أهّل كتابه للاستفادة من الآيات جميعاً.

١١ - ظهر أنّ الاتجاه الذي يغلب على تفسير السيوري لآيات الأحكام هو المأثور، ونادراً ما يعوزه النص، فيلجأ إلى الأصول العملية راداً القياس والاستحسان والمصالح.

١٢ - تبين أنّ مفهوم الإجماع عند السيوري غير مفهومه عند المفسرين والفقهاء؛ فإنّه يراه الكاشف عن الحكم بدخول المعصوم فيه، وأنّ اتفاق الفقهاء وإن عبّر عنه بالإجماع ففيه تسامح؛ لذا لا يمكن اعتباره عند السيوري دليلاً، لكنه ربما يعدّ معززاً إن لم يكشف عن رأي المعصوم.

١٣ - لوحظ في منهج السيوري إحاطة موسوعية بعلم الخلاف الفقهي بدءاً من الصحابة وانتهاءً بالطبقة الثانية من فقهاء المذاهب الإسلامية مستخدماً لذلك التراكم في منهجيته.

١٤ - لوحظ على منهجه أنّه قد أدخل في مصنفه ما ليس بفقه القرآن، وربما كان حشره لهذه الموضوعات مسوّغاً بعض الأحيان، لكن لم أجد لبعضه الآخر عذراً وجيهاً.

١٥ - لوحظ عليه أنّه تناول أحد معاصريه بالنقد الشديد، وقد كان مصيباً في أكثر المواقف، لكنه أخفق في خصومته الفكرية في النادر من المناقشات مع المفسرين الذين سبقوه.

منهج المقداد السيوري في كنز العرفان ١

١٦ - بالمقارنة مع الجصاص والقرطبي يلحظ أنَّ السيوري أخصر للعبارة، وأكثر في المعاني والأحكام؛ مما يدلّ على امتلاكه لغة قانونية متماسكة ومكثفة.

١٧ - لوحظ أنَّ لديه إشراقات فكرية في العلوم، والتاريخ، وعلم الكلام، سبق بها عصره ولم تكن ضمن الاستنتاجات الفقهية.

١٨ - يمكن ترتيب خطوات السيوري في عرضه للآية وفق الآتي:

أ - الجهد البياني (المعاني، الإعراب، القراءات، الشعر، القرآن، الحديث، اتفاقات المفسرين، آراء الصحابة والتابعين).

ب - الجهد الاستنباطي: إحالة إلى نظيراتها من القرآن، والتفسير بالسنة شرحاً وتخصيصاً وتقييداً وتفصيلاً للمجمل، ثمّ الإجماع، فأراء الموافقين من الفقهاء من الصحابة وأئمة المذاهب وآراء المخالفين فأدلّتهم، ومناقشة تلك الأدلة وإبطالها، وإقامة أدلة الرجحان فيما يرجحه؛ باستخدام كلّ تلك الأدوات البحثية مع مجموعة من القواعد الأصولية المبرهن على حجيتها.

١٩ - لوحظ أنّه لا يعتني بالسند ولا يذكره ولا يعلّق عليه إلّا نادراً، ولا يستخدم الجرح والتعديل؛ مما يدلّل على اهتمامه بالحديث متناً لا سنداً.

٢٠ - يلاحظ أنّه توفر بعمق على إيراد المعنى العلمي للمصطلح الشرعي بعد نقله من مجاله اللغوي، وأنّه دقق كثيراً في المفاهيم والتحديدات؛ مما يصلح معه اعتبار كتابه من مصادر دراسة المصطلح القرآني للحقائق الشرعية وآلية نقل الدلالة من مجالها اللغوي إلى مجال الحقائق الشرعية.

رحم الله المقداد السيوري! وجعل كتابه صدقة جارية ينتفع بها، فقد ترك لنا ذخراً علمياً نفيساً.. وفقنا الله لمتابعة آثار المخلصين من الباحثين عن الحق، والله الموفق للصواب والسداد.

الهوامش

- (١) النحل : ٨٩ .
- (٢) مساعد آل مسلم ، مناهج المفسرين : ١٦١ .
- (٣) مقدمة كتاب اللعة الدمشقية ١ : ١١٩ .
- (٤) أمل الآمل ، القسم ٢ : ٣٢٥ .
- (٥) محبوبة ، ماضي النجف وحاضرها ١ : ١٢٥ .
- (٦) المصدر السابق . الخوئي ، معجم رجال الحديث ١٦ : ١٩٤ .
- (٧) محبوبة ، ماضي النجف وحاضرها ١ : ١٢٦ . بحر العلوم ، دليل القضاء الشرعي ٣ : ١٨٧ .
- (٨) فاتحة كتاب كنز العرفان ١ : ١٢ .
- (٩) انظر: السيوطي ، الإتيقان ٤ : ٣٥ . وهو مذهب ابن العربي المالكي، أحكام القرآن ١ : ٨ .
- (١٠) انظر: المعاصرين : خلاف ، علم أصول الفقه ٣٥ : زيدان ، أصول الفقه : ١٣٠ .
- مذكور ، المدخل إلى الفقه الإسلامي : ١٦ . الشيخ محمود شلتوت ، الإسلام عقيدة وشريعة : ٥٠٢ . العاني ، المدخل إلى الفقه الإسلامي : ٢٨٠ . أستاذنا الدوري ورشدي عليان ، أصول الدين الإسلامي : ٣٢٧ . جاد الحق علي جاد الحق ، الفقه الإسلامي : ٨٢ .
- (١١) انظر: عبد الله بن محمد النجري ، شرح الخمسمئة آية ، مخطوط ، نسخة منه مصورة على الأصل في المكتبة الظاهرية ، رقم المصور ٢٩٤٩ .
- (١٢) محمد مصطفى شلبي ، أصول الفقه الإسلامي : ٩٥ - ١٠٢ .
- (١٣) المصدر السابق : ١٠٢ . المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي : ٨٤ . محمد حسين علي الصغير ، المبادئ العامة لتفسير القرآن - مقرر دراسي - : ١١٤ .
- (١٤) يراجع : شرح المذهب نقلاً عن الإتيقان للسيوطي ١ : ٣٠٧ .

(١٥) كنز العرفان ٢: ٢٢٦.

(١٦) وكأمثلة على ذلك نورد بعض المقتبسات :

- ١- في قوله تعالى : ﴿وَأَيَّدِيكُمْ إِلَىٰ الْمُرَافِقِ﴾ ينقل رأي من يرى أنَّ (إلى) بمعنى (مع) ، ويستدل بقوله تعالى : ﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾ ؛ أي مع الله .
- ٢- ومنها مثلاً : أَنَّهُ يرى أَنَّ المراد بالطيبات : الجيّد من المال في قوله تعالى : ﴿أَنْفَقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾ ، ويستدل السيوري على ذلك بقوله تعالى : ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنْفِقُوا مِمَّا تَحِبُّونَ﴾ ؛ إذ الإنفاق المؤدي إلى البر هو ما تحبونه ، وهو قطعاً الجيد من المال .

- ٣- ومن ذلك أَنَّهُ يرى أَنَّ المسكين هو الأسوء حالاً من الفقير في الحاجة مستدلاً على ذلك بقوله تعالى : ﴿وَمُسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾ . (انظر تقييم هذا الاتجاه في مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية ، المطبعة السلفية - القاهرة ، ١٣٧٠ هـ) .

(١٧) يمكن اختيار بعض الأمثلة تدليلاً على ذلك :

- ١- في قوله تعالى : ﴿وَأَعَدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ...﴾ نقل السيوري معنى كلمة (قوة) قال : « قيل : المراد بالقوة : الرمي ، رواه عقبة بن عامر عن النبي ﷺ » .
- ٢- في قوله تعالى : ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ عرض السيوري في الطهارة رأيين : هل هي من الذنوب أم من النجاسات ؟ وقد عزّز الثاني بحديث النبي ﷺ أَنَّهُ قال لهم : « ماذا تفعلون في طهركم ؟ » ، فقالوا : نغسل أثر الغائط بالماء ، فأقرهم . وقوله ﷺ : « لا صلاة إلّا بطهور » بوصفه المبيع لإقامة الصلاة لتخلص المكلف به من النجاسات .

- ٣- في قوله تعالى : ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى﴾ قيل : المراد بالصلاة الوسطى : صلاة العصر ؛ لقوله ﷺ : « من فاتته صلاة العصر فكأنما وتر أهل وماله » . قال السيوري : « فإن صحَّ ذلك فهو صريح فيها ... » .

(١٨) ومن أمثلة ذلك :

- ١- في قوله تعالى : ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾ قال الإمام علي عليه السلام : « إِنَّهُ لَمَّا نَزَلَتْ سَأَلَ

النبي جبرائيل عن (النحر) ، قال له : رفع اليدين مع التكبير « . (كنز العرفان ١ : ١١٣) .

٢- في قوله تعالى : ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء﴾ قال علي عليه السلام : « إنّما القراء : الطهر » .

٣- في تفسير قوله تعالى : ﴿ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو﴾ ورد عن الصادق عليه السلام أنّ « العفو هو الوسط من غير إسراف ولا إقتار » ، وورد عن الباقر عليه السلام : « ما فضل عن قوت السنة » . (كنز العرفان ١ : ٢٠٦) .

٤ - توسع الإمام الصادق عليه السلام - نقلاً عن الباقر عليه السلام - في مفهوم (الزاد والراحلة) في تفسير (الاستطاعة) بما يُمون به عياله ويستغني عن الناس . (انظر الرواية في كنز العرفان ١ : ٢٢٤) .

٥ - في قوله تعالى : ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ قال الباقر عليه السلام : « المراد بالإفاضة إفاضة عرفات » .

٦ - في قوله تعالى : ﴿وارزق أهله من الثمرات﴾ قال الصادق عليه السلام : « هو ثمرات القلوب » .

(١٩) هناك أمثلة عديدة على استناد السيوري إلى آراء الصحابة في تفسير آيات القرآن الكريم نورد منها :

١ - في قوله تعالى : ﴿جاهد الكفار والمنافقين﴾ قال ابن عباس : « جهاد الكفار بالسيف ، وجهاد المنافقين باللسان والحجة » ، بينما نقل قول الحسن البصري : « جهاد المنافقين بإقامة الحدود عليهم » .

٢ - وفي قوله تعالى : ﴿يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول...﴾ قال ابن عباس : « إنها غنيمة بدر » ، وذهب سعيد بن المسيب إلى أنّه لا نفل بعده .

٣ - في قوله تعالى : ﴿واأخذوا من مقام إبراهيم مصلّى﴾ قال : المراد به ركعتين فيه ، وهو المروي عن الصادق عليه السلام ، وبه قال الحسن وقتادة والسدي . (كنز العرفان ١ : ٢٥١) .

(٢٠) ومن أمثلة ذلك :

١- في قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الخمر والميسر... ﴾ قال السيوري : « الميسر هو القمار بسائر أنواعه ، قاله جلّ المفسرين ، وهو المروي عن أهل البيت » . (كنز العرفان ٢ : ١٠١) .

٢- في قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا ﴾ قال السيوري : « اتَّفَقَ المفسرون على أَنَّ المراد بالنداء هنا الأذان » . (كنز العرفان ١ : ٩٢) .

(٢١) هناك بعض الأمثلة على ذلك ، منها :

١- في قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ... وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ ﴾ النازل في الحطم بن هند البكري الذي غدر بالمسلمين وعاد عام قابل ، فأراد رسول الله ﷺ أن يبعث إليه ، فنزلت ﴿ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ ﴾ . (السيوطي ، لباب النقول : ٨٣) .

٢- قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقاتلوا التي تبغي... ﴾ أكّد السيوري الكشف عن خطأ شائع مؤداه : أَنَّ الناس يساوون في هذه الآية بين الباغي والعاقل والمظلوم والفاسق والورع تحت تفسير « طائفتان من المؤمنين » ؛ إذ ساواهما النص في الإيمان ؛ لذلك استدل غير السيوري بها على قتال البغاة ، قال السيوري : « وهو خطأ ؛ لِأَنَّ الباغي هو من خرج على الإمام العادل وحاربه ، ولذا فهو كافر ، فكيف يساوى بالمؤمن ؟ » . وقال السيوري : ولا يلزم من ذكر لفظ البغي أن يكون المراد مصطلحه المعهود عند الفقهاء . وقد أشار إلى أَنَّ الراوندي لم يجعل الآية حجة على قتال البغاة . (الراوندي ، فقه القرآن ١ : ٣٦٣) . وأسند قوله بما ذكره الطبري أنها نزلت في طائفتين من الأنصار وقع بينهما حرب وقتال . (الطبري ، جامع البيان ٢٦ : ١٦٥) . وأسند قوله أيضاً بقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَظَنُّوا فِي دِينِكُمْ فَقاتلوا أئمة الكفر » . (انظر : كنز العرفان ٢ : ٦٣ و ٦٤ . التوبة : ١٣) .

٣- في قوله تعالى : ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ ﴾ قال : نزلت في غنائم بدر لاختلاف وقع بينهم ، فاختصموا إلى النبي ﷺ ، فنزلت . (السيوطي ، لباب النقول : ١٠٤) .

(٢٢) ومن أمثلة ذلك :

١- قرأ نافع وابن عامر والكسائي وحفص قوله تعالى : ﴿وَأَرْجِلْكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ بالنصب عطفاً على محلّ « برؤوسكم » ، وقرأها الباقرن بالجر عطفاً على « رؤوسكم » ، والقراءتان دالتان على معنى واحد ؛ وهو وجوب المسح . (كنز العرفان ١ : ١٩) .

٢- في قوله تعالى : ﴿لَا تَقْرِبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ قرأها حمزة والكسائي بالتشديد ، وقرأ الباقرن بالتخفيف ، ومقتضى القراءة الأولى : أي يغتسلن ، وقراءة التخفيف : أي ينقين من الدم . (كنز العرفان ١ : ٣٧) .

٣- في قوله تعالى : ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامَ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ قرأ ابن عباس : « آية بيّنة » بصيغة المفرد ، والمشهور الجمع ، وعليه التواتر في القراءات ، وهو أحد المعايير في ترجيح إحدى القراءات .

(٢٣) وهناك أمثلة عديدة على ذلك :

١- في معنى الصلاة : لغةً : الدعاء ، لقوله تعالى : ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾ أي ادعُ لهم . قال الأعشى :

عليك مثل الذي صليتَ فاغتمضي نوماً فإنّ لجنب المرء مضطجعاً

(كنز العرفان ١ : ٤٥) .

٢- في قوله تعالى : ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكَ الشَّمْسِ﴾ قيل : الإقامة : المواظبة ، قال الشاعر :

أقامت غزالة سوق الضراب لأهل العراقين حولاً قميظاً

٣- في قوله تعالى : ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ قال السيوري : « الشطر بمعنى الجهة ، ذكره الجوهري ، وأنشد :

أقول لأُمّ زنباع أقيمي صدور العيس شطر بني تميم

(كنز العرفان ١ : ٦٨) .

(٢٤) انظر في هذا الصدد : كنز العرفان ١ : ١٧ .

وانظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام: ٨٤، مطبعة المعارف - مصر، ١٩١٤ م.
العلامة الحلبي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول - تحقيق عبد الحسين محمد علي -
مطبعة الآداب، النجف، ١٩٧٠ م. محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن:
١٠٢.

(٢٥) كنز العرفان ٢: ٢٢.

(٢٦) المصدر السابق: ٢٨.

(٢٧) المصدر السابق: ٥٥.

(٢٨) المصدر السابق ١: ١٦٤.

(٢٩) البقرة: ٢١٥.

(٣٠) كنز العرفان ٢: ١٦٨.

(٣١) المصدر السابق: ١٦٨.

(٣٢) المصدر السابق ٣: ٥٣.

(٣٣) انظر: الأحكام ١: ٢٤١. تحفة الفقهاء ٢: ٢٥١.

(٣٤) راجع: مسلم بشرح النووي ١٠: ٤٠ - ٤٢. وابن قدامة، المغني ٦: ٦٣. وابن القيم،

الطرق الحكمية: ٢٣٤. ومحمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن: ١١٩.

(٣٥) للتفاصيل راجع: الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، عدة الأصول، طبعة حجرية،

المطبعة الإسلامية، ١٩١٧ م.

(٣٦) انظر: كنز العرفان ١: ١٧.

(٣٧) المصدر السابق.

(٣٨) كنز العرفان ١: ١٩.

(٣٩) المصدر السابق: ٣٢.

(٤٠) المصدر السابق: ٤١. انظر كذلك ضرورة قراءة الفاتحة في الأوليتين: ٩٨.

(٤١) المصدر السابق: ٤٣.

(٤٢) المصدر السابق: ٤٤ و ٥٥.

- (٤٣) المصدر السابق : ٤٨ .
- (٤٤) المصدر السابق : ٤٩ .
- (٤٥) المصدر السابق : ٥٨ .
- (٤٦) وسائل الشيعة ٤ : ٦١٢ ، ب ١ من الأذان والإقامة ، ح ١ ، ٢ .
- (٤٧) كنز العرفان ١ : ٩٢ .
- (٤٨) المصدر السابق : ٩٦ .
- (٤٩) المصدر السابق : ١٠٨ .
- (٥٠) رواه البراء بن عازب ، وخرجه البخاري .
- (٥١) كنز العرفان ١ : ١١١ .
- (٥٢) المصدر السابق : ٢٥٣ .
- (٥٣) المصدر السابق ٢ : ١٠٠ .
- (٥٤) المصدر السابق : ١٠٤ .
- (٥٥) المصدر السابق ٢ : ١٠٨ .
- (٥٦) انظر : المصدر السابق ٢ : ١١٤ حول سبب نزول آيات الربا عن الباقر عليه السلام . وقارن بين : لباب النقول (للسيوطي) ، أسباب النزول (للواحيدي) .
- (٥٧) انظر : كنز العرفان ٢ : ١٢٢ .
- (٥٨) كنز العرفان ٤ : ٥٠ .
- (٥٩) فاضل عبد الواحد ، الأتموزج في أصول الفقه : ٨٤ ، مطبعة جامعة بغداد ، ١٩٨٧ م .
- (٦٠) جواهر الكلام ١٣ : ٨٠ .
- (٦١) المظفر ، أصول الفقه ٣ : ٩٨ ، ١٠٢ .
- (٦٢) ١ - في قوله تعالى : ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ قال : « اللمس واللامسة كناية عن الجماع ، قاله ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة ، واختاره أصحابنا الإمامية . وهو الحق ؛ لإجماع أصحابنا ، ولقول الباقر عليه السلام - وقد سئل عن معنى الآية - قال : « ما يعني إلاّ المواعدة » (كنز العرفان ١ : ٢٤) .

٢- في صلاة المسافرين ، قال : « قصر الصلاة جائز إجماعاً » ، وهنا استخدم الإجماع بمفهوم الإمامية ، ووافقه كل الفقهاء في الجواز مطلقاً . وربما يعبر عن الإجماع بنفي الخلاف فيقول مثلاً : « لم نسمع خلافاً في أَنَّ القصر في السفر معلق بالمسافة » ويورد رأي الإمامية بـ (٨) فراسخ ، قال : دليلنا - بعد الإجماع منا - إطلاق الآية ورواية عيص ابن القسم عن الصادق عليه السلام : « التقصير حده أربعة وعشرون ميلاً يكون ثمانية فراسخ » . (كنز العرفان ١ : ١٤٨) .

٣- تفسيره لآيات الربا ، قال : « اعلم أنَّ الإجماع حصل على وقوع الربا في ستة ، نصَّ النبي عليها » . (كنز العرفان ١ : ٤٠) .

(٦٣) الذهبى ، التفسير والمفسرون ١ : ٦٢ .

(٦٤) انظر: الموافقات ٤ : ٧٤.

(٦٥) كنز العرفان ١ : ٤١ .

(٦٦) المصدر السابق : ١٣١ .

(٦٧) المصدر السابق : ١٤٨ .

(٦٨) المصدر السابق : ١٨٥ .

(٦٩) المصدر السابق: ١٩٨.

(٧٠) المصدر السابق ٣ : ٤٤ .

(٧١) المصدر السابق ١: ١٧.

(٧٢) المصدر السابق: ١٣٧.

(٧٣) المصدر السابق: ١٤٩.

(٧٤) المصدر السابق: ٢٦٩.

(٧٥) المصدر السابق: ١٧١.

(٧٦) المصدر السابق: ٢٥٧.

(٧٧) المصدر السابق: ٦٢.

(٧٨) المصدر السابق: ١٠٠.

- (٧٩) المصدر السابق : ١٤٠ .
- (٨٠) المصدر السابق : ٧٩ .
- (٨١) المصدر السابق : ١١٩ .
- (٨٢) المصدر السابق ٣ : ١٣ .
- (٨٣) المصدر السابق : ٤٢ .
- (٨٤) المصدر السابق : ٦٤ .
- (٨٥) المصدر السابق : ١٨٨ .
- (٨٦) انظر : المصدر السابق ٢ : ٣٩ ، ٦٦ ، ١٣١ .
- (٨٧) المصدر السابق ١ : ٦١ .
- (٨٨) محمّد عبد الغني حسن ، القرآن بين الحقيقة والمجاز : ٩٧ وما بعدها ، مؤسسة المطبوعات الحديثة . الإتيقان ٢ : ٣٦ .
- (٨٩) كنز العرفان ١ : ١٥٧ .
- (٩٠) انظر : كنز العرفان ٣ : ٣ .
- (٩١) المصدر السابق ١ : ٣٧ ، ٣٨ .
- (٩٢) المصدر السابق : ١٣٩ .
- (٩٣) المصدر السابق : ١٨٨ .
- (٩٤) المصدر السابق ٢ : ١٩٧ .
- (٩٥) والسيوري هنا بعد نضوج علم الأصول عند الإمامية بعد عصر العلامة يجعل من كنز العرفان ميداناً تطبيقياً مدرسياً مثمراً جداً ، ذلك أنّه يربط القاعدة النظرية بالتطبيق الفعلي ، وحبذا لو سار على منهجه أساتذتنا الذين سبّروا غور القواعد الأصولية على مستوى التنظير المحض .
- (٩٦) كنز العرفان ٢ : ٢٠٥ .
- (٩٧) المصدر السابق ١ : ٢١١ .
- (٩٨) المصدر السابق : ٢١٤ .

(٩٩) المصدر السابق ٢ : ١٢٠ .

(١٠٠) المصدر السابق : ١٥٢ .

(١٠١) المصدر السابق ١ : ٢٥٢ .

(١٠٢) المصدر السابق : ١٠٣ .

(١٠٣) المصدر السابق ١ : ١٥٧ .

(١٠٤) أ- في قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خذُوا حِذْرَكُمْ فَانفِرُوا... ﴾ الآية ، قال -نقلًا عن الطبرسي - : « الحذر : السلاح ، عن الباقر عليه السلام ، وهو الأصح ؛ لأنّه أوفق بقياس كلام العرب ، ويكون من باب حذف المضاف ؛ أي آلات حذركم » . وعقب عليه السيوري : وفيه نظر ؛ لأنّه في غير هذه الآية عطف السلاح على الحذر ، والعطف يقتضي المغايرة ، وتقدير محذوفٍ خروج عن الظاهر ، ولو قال : إنّه سمّي السلاح حذراً لأنّه به يحصل الحذر ، لكان أصوب . (كنز العرفان ٢ : ١١) .

ب - وفي قوله تعالى : ﴿ قل لله المشرق والمغرب... ﴾ الآية ، قال الزمخشري : « المراد بلاد المشرق والمغرب ، فيلزمه ألا يكون البراري والخربان منهما . وليس كذلك » . (كنز العرفان ١ : ٦٤) .

ج - قال : إنّ رأي الجبائي في قوله تعالى : ﴿ قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ بأنّ الشطر النصف باطل باتفاق المفسرين . (كنز العرفان ١ : ٦٥) . وهنا يترتب عليه التوجه للجهة لا العين لأنّه حرج .

(١٠٥) البقرة : ٢٣٨ .

(١٠٦) نقل العلامة في المختلف أنّ ابن أبي عقيل يرى أنّ من تركه متعمداً بطلت صلاته وعليه الإعادة ، وقال ابن بابويه إنّ سنة واجبة من تركها متعمداً في كلّ صلاة فلا صلاة له ، ومشهور مذهب الإمامية أنّه مستحب ؛ لأصالة البراءة ، ولما ورد في الصحيح عن الصادق عليه السلام أنّه سئل عنه قبل الركوع أم بعده ؟ قال : « لا قبله ولا بعده » ، وعن الرضا عليه السلام قال : « إن شئت فاقنت ، وإن شئت لا تقنت » . أمّا ابن أبي عقيل فاحتج بالاحتياط لورود الأمر به ، والأمر للوجوب .

(١٠٧) كنز العرفان ١ : ١١١ .

(١٠٨) انظر : المصدر السابق : ١١٩ .

(١٠٩) انظر : المصدر السابق ٢ : ١٣٥ .

(١١٠) المصدر السابق : ١٥٢ .

(١١١) المصدر السابق ١ : ١٠٤ .

(١١٢) المصدر السابق : ٢١٤ .

(١١٣) المصدر السابق : ١٠٩ .

(١١٤) المصدر السابق : ١١٤ .

(١١٥) المصدر السابق ٢ : ٦٣ .

(١١٦) مجمع البيان ٩ / ١٠ : ١٣٢ .

(١١٧) ١- في قوله تعالى : ﴿فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة ومن

يقاتل في سبيل الله فيقتل أو يغلب فسوف نؤتيه أجراً عظيماً﴾ أظهر السيوري في

تفسيرها أنَّ المراد هو الحث على الجهاد وثوابه ، وتكلم عن سبب نزولها ، وعن

استعارات وكنايات آية أخرى ليست محلّ البحث (انظر : كنز العرفان ٢ : ١٢) ؛ إذ

جعل آية أخرى في باب الجهاد فإنّها هي الأخرى ليست محللاً لانتزاع الأحكام .

٢- وفي قوله تعالى : ﴿ومن يرد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم

ويحبونه أدلة على المؤمنين ... ﴾ لم يتعرّض السيوري لبيان أحكامها ، بل اقتصر

على بيان عموم المصاديق التي تشملها الآية أو خصوصها ثم فسر معاني الآية ، وفي

يقيني : أنَّ أهدافاً عقائدية (فكرية) تقف كوامن في أدراج هذه الآية .

ويستدل على ذلك بربط مضمونها بقوله تعالى : ﴿إنّما وليكم الله ورسوله والذين

آمنوا...﴾ الآية (كنز العرفان ٢ : ٦٩) التي عرض فيها دلالتها - عندما وصل إليها - على

إمامة أمير المؤمنين عليه السلام ، وأحال على كتابه في العقائد ، قال : ذكرنا دلالتها في كتابنا

المسمّى (اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية) .

٣- وفي قوله تعالى : ﴿يا أيّها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة وجاهدوا في

سبيله...﴿ عرض معانيها ، وناقش كيفية ابتغاء الوسيلة ، وهي عنده بقهر القوة الغضبية والشهوانية ، والمحاربة مع النفس اللوامة والأمارة . . وهكذا نجد تأثيرات علم الكلام والتصوف تظهر على التشريع على الرغم من أنه هدف الكتاب .

(١١٨) انظر : كنز العرفان ٢ : ٨٧ .

(١١٩) انظر : المصدر السابق .

(١٢٠) المصدر السابق ١ : ٢٧٩ . الآية ١٢٧ من سورة البقرة .

(١٢١) كنز العرفان ٢ : ١١ . الآية ٧٣ من سورة النساء .

(١٢٢) التوبة : ١١٢ .

(١٢٣) كنز العرفان ٢ : ٧٠ .

(١٢٤) المصدر السابق ١ : ٤٠ .

(١٢٥) المصدر السابق : ١٣٨ .

(١٢٦) انظر : المصدر السابق ٣ : ٣٠ .

(١٢٧) انظر : جواهر الكلام ٨ : ١٧٥ . كنز العرفان ١ : ٧٩ .

(١٢٨) كنز العرفان ١ : ١٩٨ .

(١٢٩) المصدر السابق ٢ : ٩٤ .

(١٣٠) انظر : المصدر السابق : ٢٠٨ .

حوار مع آية الله السيد حسين شمس

□ إعداد : التحرير



نشكركم على إتاحتكم الفرصة للحوار معكم حول بعض القضايا العلمية، واستطلاع رأيكم في شؤون الدراسة والمناهج في الحوزات العلمية.. ولكن قبل ذلك حبذا تحدثوننا عن لمحة موجزة من سيرتكم الذاتية والعلمية.

● بدأت دراستي الدينية في مدينة مشهد المقدسة حيث مرقد الإمام الثامن من أئمة أهل البيت علي بن موسى الرضا (عليه السلام)، وقد أتممت فيها المرحلة التمهيدية «المقدمات» و «السطوح» وشرطاً من الدراسات العليا «البحث الخارج». ثم انتقلت إلى العاصمة طهران لدراسة المعقول فمكثت فيها سنتين، ثم انتقلت إلى مدينة قم المقدسة وبقيت فيها سنة وبضعة أشهر حضرت خلالها الفقه على آية الله العظمى البروجردي (رحمته الله) والأصول على الإمام الخميني (رحمته الله)، ودرس الفلسفة على العلامة الطباطبائي (رحمته الله)، ثم أقفلت راجعاً إلى مشهد بقصد الزواج فصادف رجوعي مجيء آية الله العظمى الميلاني من كربلاء المقدسة للإقامة في مشهد، فعزمت على البقاء لمعرفتي بمقامه العلمي

حوار مع آية الله السيد حسين شمس

الشامخ وشهادة العلماء والحوارات له بذلك بما فيها الحوزة النجفية، وقد مكث في مدينة مشهد إلى آخر عمره بما يقرب من عشرين عاماً وقد رافقته مشتغلاً بأمر الدراسة والتدريس إلى انتصار الثورة الإسلامية، حيث قررت الرجوع إلى مدينة قم وإلى الآن أشتغل بالتدريس فيها.

ذكرتم أنكم كنتم من حضّار درس آية الله السيد البروجردي، فما هي أهم الخصائص التي كان يتصف بها درسه؟

الجواب: لم تكن مدة حضوري في درسه طويلة، حيث كانت عبارة عن سنة وبضعة أشهر، وكان سماحته في تلك الفترة يدرّس الفقه ولم يكن يدرّس الأصول. وقد كانت له طريقة خاصة في التدريس، فكان يبدأ باستعراض الروايات الواردة في الباب الذي يبحثه أولاً، ثم يتطرق للجانب الرجالي فيه فيبحث في أحوال الرواة وطبقاتهم. وقد كان محيطاً بالبحوث التاريخية والرجالية، ثم يأخذ بعد ذلك في بيان مضامين الأحاديث ومداليلها وأقوال القدماء في المسألة.

وكان يعير أقوال القدماء عناية خاصة؛ لقربهم من عصر صدور الأحاديث، فيمكن أن تتوفر لديهم قرائن لفهم الروايات والإفتاء على ضوئها؛ ولذا كان يقبل شهرة القدماء ويعول عليها.

لقد كان السيد البروجردي عالماً فذاً؛ يتمتع بحافظة متميزة، وأذكر أنه كان يستحضر أشعار السيوطي التي تقرأ عادة في المقدمات وهو يدرّس البحث الخارج، كما كان بارعاً في البحوث الرجالية، ومتبحراً في المعقول والفلسفة على ما سمعته، وبشكل عام، لقد كان للسيد البروجردي شخصية علمية ممتازة.

ما هي ابتكارات السيد البروجردي العلمية؟

الجواب: لم تسمح لي فترة حضوري القصيرة عليه من رصد ابتكاراته العلمية ، ولست أنفي ذلك في الواقع، ولكنه كان مشهوداً له بالإحاطة والتسلط في الفقه والأصول .

من هم الفقهاء القدماء الذي كان السيد البروجردي رحمته الله يكثر النقل عنهم ويعتني بأقوالهم؟

الجواب: كان السيد رحمته الله ينقل عن الشيخ الطوسي والمحقق وغيرهم، وكان يدفع بعض الاستشكالات على الشيخ الطوسي التي يثيرها البعض ويقول: إنَّ الشيخ كان مهتماً بأمر التأليف والإكثار فيه حتى أنه لو أردنا تقسيم عمره الشريف على مؤلفاته ومسائله لكانت كل مسألة تستغرق خمس دقائق من وقته، فلم تكن له الفرصة الكافية من وفرة التصنيف. وعلى كل حال، فقد كان رحمته الله يهتم بأقوال المتقدمين، ويشجع من ينقل عنهم أقوالهم وآراءهم.

ما هي المدة التي حضرتكم فيها على آية الله الميلاني رحمته الله وكيف كانت علاقتكم به؟

الجواب: حضرت عليه ما يقرب من عشرين عاماً في مدينة مشهد، وقد كانت علاقتي به خاصة، وكان يغمرني هو في المقابل بعواطفه. لقد كان للسيد شخصية قوية وحصيفة ومؤدبة، وكان كنوياً قليل الكلام فطناً، ويتمتع بذهنية ثاقبة وتشخيص صائب ودقيق للأمور، حتى قال بعض رجال السياسة: إنَّ الجميع يعرف الداء ولكن السيد الميلاني يعرف الداء والدواء معاً.

وبرأيي أنه كان أكثر دقة من السيد البروجردي رحمته الله بالرغم من سعة تتبع السيد، ولكن السيد الميلاني كان أدق علماء عصره، فقد حضر رحمته الله على مثل

حوار مع آية الله السيد حسين شمس

الشيخ محمد حسين الأصفهاني مدة (٢٣) سنة، وعلى الميرزا النائيني مدة (١٤) سنة، وكان أفضل طلاب الشيخ الأصفهاني باعتراف الشيخ نفسه.

 نظراً للمدة الطويلة لحضوركم على السيد الميلاني، ما هي الخصوصيات التي يتمتع بها درسه؟

الجواب: كان بحث السيد عليه السلام يتصف بالدقة والعمق، فقد كان دقيقاً في الفقه والأصول، وكان متضلّعاً في العرفان أيضاً، حتى أن بعض الأصدقاء سأل العلامة الطباطبائي عن دراسة العرفان وعند من يحضر؟ فقال له: احضر على السيد الميلاني. إلا أن السيد الميلاني كان يصبّ اهتمامه على الفقه والأصول ولم يكن يدرّس باقي العلوم.

 ما هي المنهجية التي يتبعها السيد الميلاني في دروسه وبحوثه؟

الجواب: كان أكثر تعرّضه لأقوال الشيخ محمد حسين الأصفهاني والميرزا النائيني عليه السلام، فقد كانت أنظارهما محور البحث في درسه سيما الشيخ الأصفهاني، حيث كان السيد معتمداً لديه وكان أكثر قدرة على فهم آرائه وبيانها، وكان هذا الأمر مشهوداً له، وكان يجلّه عند ذكره إجلالاً كبيراً، ويعبر عنه بـ «الشيخ الأستاذ»، وكذلك كان يعبر عن الميرزا النائيني بـ «الميرزا الأستاذ».

ولا بأس هنا بذكر ما نقله نجل السيد الميلاني في علاقة والده بالشيخ الأصفهاني حيث يقول: «بعد أن درس والدي في النجف الأشرف سكن كربلاء المقدسة، وكان الشيخ الأصفهاني عندما يأتي إلى كربلاء للزيارة ينزل في بيت والدي، وكانت سيرة أستاذه الشيخ طوال إقامته في منزل الوالد أن يتوضأ ويخرج إلى حرم العباس عليه السلام ويقوم صلاة المغرب والعشاء جماعة على سطح الحرم، وكان الوالد يتابعه في الخروج، وكان يتأخر عنه في المشي ويقتدي

به في الصلاة، وهكذا يفعل عند الرجوع، مع أنه كان قد نال درجة الاجتهاد آنذاك .

وعلى كل حال، فقد كان السيد دقيقاً في فهمه لآراء الشيخ الأصفهاني، ودقيقاً في بيانها أيضاً، كما كانت سيرته طيبة مع طلابه، ولكن المستفيدين من علمه قلّة، حتى أنه كان يقول: «إني أدرس ثلاثة فقط» .



ما هي الابتكارات والإبداعات في بحوث السيد الميلاني رحمته الله الفقهية والأصولية ؟

الجواب: لقد كان السيد ضليعاً في فقه المعاملات - إضافة لتفوقه في باقي الأبواب الفقهية - سيما في بحث «الإجارة»؛ لأنّه درسه على الشيخ الأصفهاني ودرّسه أيضاً في العراق، ثمّ لما قدم إلى مشهد أعاد تدريسه .

ومن إبداعاته وآرائه الخاصة في الأصول: رأيه في مسألة الشك في المكلف به وتردده بين الأقل والأكثر، فإنّ أكثر الأصوليين يعتبرون الأقل والأكثر قسيمين للمتباينين؛ لأنّ المتباينين إمّا متباينان بتمام الذات أو ببعض الذات أو بنحو الأقل والأكثر، لكن الأقل مقيد بعدم الزائد على الأقل؛ أي أنّه بشرط لا بالنسبة إلى الزائد، وأمّا في الأقل والأكثر فإنّ الأقل هو لا بشرط بالنسبة للزائد على الأقل؛ بمعنى أنّ الأقل إذا كان في مقام جعله متعلقاً للحكم فإنّ الزائد عليه لا يكون جزءاً من متعلق الحكم ولا هو أقل مقيداً بعدمه، فالأقل إذا وقع متعلقاً للحكم يكون لا بشرط بالنسبة للزائد في مقام الجعل، وعليه، فإذا كان الأقل لا بشرط فإنّ الأقل والأكثر يكونان قسيمين للمتباينين لا قسمين له .

ولكن رأي السيد الميلاني هو أنّ الزائد على الأقل وإن كان لا يعتبر جزءاً للأقل حتى يكون بشرط شيء وليس مقيداً بعدمه حتى يكون بشرط لا، إلّا أنّ

الأقل في مقام الجعل وتعلق الوجوب به هو بشرط لا بالنسبة للزائد؛ بمعنى أن دخالته في متعلق الحكم تمنع من وجود الواجب الأقل المستقل بحيث يكون متعلقاً تاماً للوجوب الصادر عن المولى ومقوماً تاماً له ^(١).

ومن الأمور التي نودّ ذكرها في حق السيد الميلاني رحمته الله أنّه كان ممن يرى أهمية علم الأصول وضرورته، ولطالما كان يردد: «من لا أصول له لا فقه له»، وكان يقول: ليس ثمة مسألة أصولية إلّا وتتفرع عليها مسألة في الفقه. وهذا أمر صحيح وتام؛ إذ أنّ من لا يكون مجتهداً في الأصول فهو مقلّد في الفقه؛ فإنّ علم الأصول هو العلم التصديقي الوحيد لعلم الفقه بالرغم من وجود باقي العلوم الأخرى أيضاً، إلّا أنّ الأصول أكثرها تأثيراً وتفاعلاً مع الفقه، فالمجتهد الواقعي هو من يستند إلى القواعد التي ثبتت صحتها لديه في مقام الاستنباط ولا يكون مقلّداً في درك تلك القواعد؛ أي أنّه يستعين بالمبادئ التصديقية للفقه والتي هي عبارة عن القواعد الأصولية في استنباط الأحكام من مصادرها المقررة، وكلما كان متضلّعاً في هذه المبادئ التصديقية كان حاذقاً في الاستنباط، ولذا فإنّ من لا يكون مجتهداً في الأصول فهو مقلّد في الفقه.



تفضلتم أن السيد الميلاني كان يدرس الفقه والأصول في مشهد، فأى الدرسين كان الحضور فيه أكثر؟

الجواب: كثرة الحضور ليست معياراً في نجاح الدرس، بل أهمية الدرس تقاس بالحضور الكيفي لا الكمي، وبما أنّ درس السيد الميلاني في الأصول كان دقيقاً وعميقاً فلذا كان الحضور فيه أقل.



وكيف كان السيد الميلاني رحمته الله في المباحث الرجالية؟

الجواب: لم يكن سماحته رحمته الله يتعرض في الدرس للمباحث الرجالية كما كان

عليه السيد البروجردي رحمته، وهذا لا يعني عدم تمكنه من ذلك، ولكنه بمعنى قلة التعرض لذلك، وهذا شأن كل من يأخذ بحجية «الشهرة العملية» - كالآقا رضا الهمداني - فإنه تقل حاجته إلى علم الرجال؛ لأن غالب المسائل مشهورة.



هل تذكرون شيئاً مما كان يذكره السيد الميلاني بحق أستاذيه الشيخ الأصفهاني والثاني؟

الجواب: لقد كان رحمته - كما قلت - رجلاً كتوماً وقليل الكلام، ولكني أذكر شيئاً واحداً من تلك الذكريات: كنت قليل الإشكال في الدرس، وكنت أطرح الإشكالات بعد الدرس أو في الطريق عند الرجوع معه من الدرس، وذات يوم كنت جالساً بخدمته، فبادر قائلاً من دون أية مقدمة: إن أستاذي الميرزا كان يقول: «لا أقول إن صلاة الليل من شرائط الاجتهاد ولكنها لا تخلو من دخل في ذلك».



ما هي الخصائص التي يجب توفرها في مدرّسي الحوزة العلمية والباحثين فيها لكي يكون تدريسهم وبحوثهم وفق المواصفات المطلوبة؟

الجواب: يجب توفر جملة مواصفات:

أولاً - الأهلية والجدارة العلمية والبيانية: لا بد أن يكون الأستاذ خبيراً ومختصاً فيما يدرّس لكي يتمكن من بيان المطالب العلمية بشكل جيد، ويجيب على الإشكالات، ويوضح أبعاد البحث وجوانبه بشكل كامل.

ثانياً - الإحاطة بمختلف العلوم: إن من يتخصص في علم واحد لا يستطيع أن يستقي معلوماته من المصادر الأصلية، ففي علم التفسير مثلاً يلزم توفر عدة علوم، فمن يريد الدخول في ساحة التفسير لا بد أن يجتهد في

حوار مع آية الله السيد حسين شمس

جملة علوم، فتفسير الميزان يعتبر تفسيراً ناجحاً وموفقاً؛ لأن مؤلفه مفسر ذو فنون عديدة. لقد كان تفسير «مجمع البيان» هو أفضل تفسير عندنا إلى ما قبل تأليف الميزان، ولكنه أحادي البعد والاتجاه؛ فواضح أن اتجاهه أدبي، ولذا جاء قاصراً من الناحية الكلامية مثلاً.

ثالثاً - تزكية النفس: إن من يريد الانتفاع بعلمه عليه الاشتغال بتزكية النفس، وإلا لم ينتفع بعلمه بالشكل المطلوب مهما ألف وحاضر وخزج من الطلاب، فثمة فرق بين ما يكتب ويقال قربة لله ورجاء رضوانه، وبين ما يفعل كذلك لأغراض مادية وشخصية. إن من يكتب لله يراعي في كتابته جانب التقوى والاحتياط؛ فلا ينسب لأحد ما يعد افتراءً عليه، ولا يكتب ما يجله، ويعترف بجله إذا كان جاهلاً.. إلى غير ذلك. وعلى كل حال، فإن التهذيب أمر لازم للأستاذ والمؤلف والداعية والمبليغ.

 نعلم أن أكثر نشاطاتكم في مجال التدريس، فهل لكم نشاط في مجال التأليف أيضاً؟

الجواب: لقد طبعت لي بعض التأليفات، وبعضها لا يزال مخطوطاً، ومن المطبوع: كتاب في الكلام بعنوان «توحيد ناب (= التوحيد الأصيل)» الذي طبعه مكتب الإعلام الإسلامي.

 ما هي الدوافع وراء تأليف هذا الكتاب؟

الجواب: يعتبر التوحيد هو الأساس والقاعدة لكل اعتقاداتنا، ولكن قد لاحظت بعض الكتب المكتوبة في هذا الموضوع مما يعتبر خلاف الواقع، إضافة لوجود الشبهات المطروحة، فرأيت من اللازم الكتابة في هذا الموضوع لرفع الشبهات.



هل الشبهات التي عالجتها شبهات قديمة أو جديدة؟

الجواب: هناك شبهات قديمة وشبهات جديدة ذكرتها وقمت بمعالجتها، كما تعرضت لفكرة الجبر والتفويض وعالجتها بأسلوب حديث وطريقة جديدة، حيث نهجت فيها منهجاً استدلالياً ومنطقياً، وأثبتت برهانية المضامين الروائية الواردة عن أهل البيت عليهم السلام.



هل تمارسون الآن إنجاز تحقيق علمي؟

الجواب: من الأمور التي آمل أن أحققها تدوين وبحث المبادئ التصديقية العقلية لعلم الأصول، وقد كتبت إلى الآن ثماني عشرة قاعدة من تلك المبادئ، وقد نشرت بعضها في الدوريات وبشكل مستقل، وهي جزء من كم كبير من تلك القواعد، وآمل أن أجمعها في كتاب واحد. فمن تلك القواعد - مثلاً - مسألة أن عدم الضدّ مقدمة لوجود الضدّ الآخر أو بالعكس، فثمة تلازم بين عدم الضد وبين وجود الضد الآخر، فهذا بحث عقلي مطروح في الأصول، ولكن يجب أن يسبق هذا البحث الكلام في أنّ العدم هل يمكن أن يكون منشأاً للتأثير أم لا؟ لا شك أنّ العدم سواء كان مطلقاً أو مضافاً هو عدم لا واقعية له في الخارج، فكيف يمكن أن يكون له دخل في وجود شيء ما؟!!



هل تطرحون تعريفاً جديداً لعلم الأصول؟

الجواب: أجل، ثمة تعريف لعلم الأصول أقترحه، وقد أشار إليه المحقق الأصفهاني، ولكنه قد يختلف معه ويغيّره، وهذا التعريف عبارة عن: القواعد الدخيلة في إيجاد القدرة العلمية لدى الإنسان على إقامة الحجة تنجيهاً أو تعذيباً على المسائل والفروع الفقهية استناداً لهذه القواعد الأصولية، شريطة ألا تكون هذه القواعد - الأصولية - مبحوثة في علم آخر، فمثلاً مسألة المشتق مسألة أصولية؛ لأنّها وإن كانت مبحوثة في علم الصرف ولكنها لم تبحث فيه

من الزاوية التي بحثت منها أصولياً، وهي كون المشتق حقيقة فيمن تلبس بالمبدأ أو الأعم ممن تلبس وانقضى عنه. فإذا، علم الأصول هو مجموع القواعد التي تخلق القدرة لدى الإنسان على استنباط الحكم الشرعي من مصادره بإقامة الحجة عليه تنجيهاً أو تعذيراً ولم تكن قد بحثت في علم آخر غير الأصول. وهذا التعريف المقترح لم أجد من تعرّض له.



ألا يُخرج هذا التعريف شيئاً من مباحث علم الأصول؟

الجواب: إنّ هذا التعريف لا يخرج شيئاً من بحوث علم الأصول؛ فإنّه ينضوي تحته حتى مثل الظهورات التي تشكل صغرى الحجية والظهور الأفرادي والمجموعي، وحتى التبادر؛ وذلك لأنّنا إذا اعتبرنا التبادر علامة الوضع فإنّه يساعد حينئذٍ في خلق الظهور الأفرادي.



لقد بحث «العام والخاص» في المنطق، فكيف يتم إدخاله في علم الأصول طبق هذا التعريف؟

الجواب: إنّ هذا البحث يطرح في الأصول من زاوية أخرى، ففي المنطق يقع البحث عن رفع الإيجاب الكلي والسلب الكلي، كما أنّ البحث فيه معنوي لا لفظي، بينما في الأصول البحث لفظي، فهو نظير بحث المشتق الذي يبحث في علم الصرف، إلّا أنّه أصولياً يبحث من زاوية أخرى، ونظير مادتي الأمر والنهي اللتين تبحثان بحثاً لغوياً في الأصول من حيث دلالتهما على الوجوب والاستعلاء أو التحريم.



هل تعتبرون جميع البحوث الموجودة في علم الأصول - ابتداءً بمباحث الألفاظ إلى الأصول العملية - من البحوث الأصولية أو هي من البحوث الضرورية البديهية؟

الجواب: إنّ جميع المسائل الأصولية هي مسائل نظرية وليست بديهية؛ لأنّ جميع مسائل العلوم هي مسائل ليست بديهية، ولذا فإنّ المسائل الأصولية تتفاوت في أصل مدخليتها في المسائل الفقهية وفي مقدار ذلك بحسب تفاوت الأنظار في ذلك، فمسألة الحقيقة الشرعية مسألة نظرية ولكنها قد يختلف بشأنها في دخلتها في المسألة الفقهية، وعليه، فإنّ جميع المسائل الأصولية هي مسائل نظرية تحتاج إلى الدليل نفيّاً أو إثباتاً، فهي ليست بديهية. نعم، تطبيقاتها وتأثيراتها في الفقه متفاوتة وليست على حدّ واحد، فمسألة المشتق لا تؤثر إلّا في مسألة أو مسألتين، ولكن مسائل من قبيل المطلق والمقيد والعام والخاص والمفاهيم والنهي في المعاملات والعبادات لها تطبيقات في دائرة أكبر في الفقه، كما أنها متفاوتة فيما بينها في مدى مدخليتها في الفقه، إلّا أنها تتساوى في أصل المدخلية.



نستنتج من كلامكم أنكم لا توافقون على الفكرة التي تدعو إلى تشذيب علم الأصول بحذف بعض مباحثه الزائدة التي لا يترتب عليها أثر فقهي ولا هي من علم الأصول؟

الجواب: ذكرتم في إطار فكرة تشذيب علم الأصول مسألة حذف بعض المسائل الأصولية أو إخراج ما ليس منه، ولكن لم تشيروا إلى المسألة التي تكون من أحد هذين القبيلين. أمّا القسم الأوّل: فقد تقدم الجواب عنه، وهو أنّ مسائل علم الأصول أمور نظرية، فعدم ترتب الأثر الفقهي على مسألة أصولية ما مسألة نظرية تحتاج إلى الاستدلال والبرهان، وعليه، فما لم يثبت أولاً عدم جدوى مسألة ما في الفقه فإنّه لا يجوز مصادرتها بشكل مبدئي، واحتمال فائدتها مبرر لبحثها حينئذٍ، بل حتى لو كان عدم جدواها وفائدتها في الفقه أمراً مجمعاً عليه فإنّه يجب البحث في مدى فائدتها، وإلّا كان الحكم بإخراجها تقليداً محضاً لا مبرر له.

وأما القسم الثاني من الجواب: فإنّ جميع مسائل علم الأصول - ما عدا مسألة حتمية أن يكون لكل علم موضوع الذي يقع مقدمة للبحث في علم الأصول، وكذا مسألة انسداد باب العلم والعلمي لإثبات حجّة الظن المطلق إذا سبقها البحث عن الظنون الخاصة - غير خارجة عن علم الأصول، وكل من يدعي خروج مسألة منه فإنّه لا يمكن لغيره الإذعان بذلك ما لم يقدم دليل لديه؛ لكون المسألة نظرية تحتاج إلى الدليل نفيًا وإثباتًا.

إنّ كثيراً ممّن يطلق الدعوة إلى تهذيب وتشذيب علم الأصول - بمعنى حذف بعض المسائل إمّا لدعوى عدم ارتباطها بعلم الأصول أو لدعوى عدم جدواها وفائدتها - لا ينطلق من استدلال علمي على ذلك بل ينطلق من حالة التبعية والتقليد للغير، مع أنّ المسألة نظرية تحتاج إلى الدليل كما قلنا.



برأيكم ما هي البحوث التي يلزم دراستها بشكل معمق من قبل الباحثين في الدراسات الدينية؟

الجواب: لقد ذكرت أنّ مسائل كل علم من العلوم هي نظرية لا بديهية للباحثين فيها وإلاّ كان البحث فيها لغوًا لا طائل تحته، وعلم الفقه هو من العلوم النظرية التي تحتاج مسائلها نفيًا وإثباتًا إلى الدليل، والدليل على كل مسألة إمّا بديهي أو نظري، وإذا كان نظريًا فلا بدّ من الاستدلال عليها في مرحلة سابقة وإثباتها، وعلم الفقه له مبادئه التصديقية التي يجب أن تبحث في محلها، ويأتي على رأسها مسائل علم الأصول التي يجب بحثها بشكل معمق ودقيق بنحو يمكن الاستدلال بها على نفي أو إثبات المسألة الفقهية من مصادرها المقررة، وكلما كان الاستدلال والبحث في الأصول أعمق كانت القدرة على الاستنباط أوفر وأفضل وأكثر إحرازًا للحكم الواقعي أو الظاهري.

وأما المسائل الفقهية، فإنه يجب على من يريد بحثها والخوض فيها - مضافاً إلى اتصافه بأن يكون من أهل الاستدلال - بذل قصارى جهده في طلب الدليل على المسألة بحيث يخرج من حدّ التقصير، ومن الواضح أنه كلما بذل جهداً أكثر كان أكثر اطمئناناً بإجراز الحكم والوظيفة، ولا أقل من أن يكون معذوراً، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإنّ من الجدير بل الواجب على كل من يتمكن من البحث أن يتصدّى للمسائل الابتلائية التي تعرض للمجتمع سيما المسائل المستحدثة مع رعاية الأهم فالأهم؛ لأنّ إدراك الجميع مشكل إن لم يكن ممتنعاً عادةً. وكما قلنا فإنّ البحث كلما اتصف بالعمق والدقة كان أقرب إلى إحراز الوظيفة سيما إذا اقترن بتبادل الرأي والبحث مع أهل الاختصاص.



ثمة شبهات تثار بوجه فكرة ولاية الفقيه حتى أنّ المسألة بحثت على صعيد مجلس خبراء القانون الأساسي، وقد توصلوا لإثبات ولاية الفقيه بعد بحث ونقاش، كما طرحت المسألة أيضاً في تكميم القانون الأساسي لإثبات «الولاية المطلقة للفقيه»، وقد أثيرت أسئلة كثيرة وقدم الباحثون الأجوبة على ذلك بعد بحث المسألة بشكل دقيق. السؤال هنا: ما هو رأيكم بهذا الخصوص؟ وما هو الاستدلال الذي ترونه أنتم في المسألة؟

الجواب: تعتبر مسألة ولاية الفقيه مسألة نظرية، إلا أنّ أصل هذه الفكرة أمر متفق عليه بين الجميع، ولكن الخلاف في سعتها وضيقتها؛ أي في تحديد دائرتها وحدودها، والقدر المتيقن من هذه الولاية هو الأمور الحسبية التي لا يتصدى لها - عادةً - شخص بعينه، فيكون التصدي فيها للفقيه. نعم، الخلاف في تحديد المصاديق الحسبية هل أنها منحصرة بأمور الأيتام والقصّر وأموال الغيب أو أنها تتسع لتشمل إدارة الحكم والبلاد من جهة المصالح العامة، كحفظ الأمن، والحفاظ على النفوس والأموال، وحفظ استقلال البلاد، ومنع

نفوذ الأجانب في المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية، وصيانة بيت المال، وإجراء الحدود الإلهية، كل ذلك يدخل في الأمور الحسبية. كما يستعان لإثبات ذلك أيضاً من الوجوه العقلية التي يستدل بها لإثبات ولاية الأئمة عليهم السلام، وكذا التعليقات الواردة في النصوص لإثبات إمامتهم عليهم السلام، بل يمكن أن يعضد ذلك ببعض الآيات والروايات الواردة في باب الولاية مقرونة ببعض القرائن العقلية والنقلية، والأئمة عليهم السلام هم الأفراد والمصاديق الأفضل للآية بحيث مع وجودهم لا تصل النوبة لغيرهم من المصاديق؛ لأنَّ ما يترتب على منصب الإمامة من الأغراض لا ينحصر بوقت حضورهم حتى يلزم تعطيل تلك الأغراض في زمن غيبتهم وتصدي غير الفقيه العادل الجامع للشرائط ممن هو ليس أهلاً للتصدي وربما كان من أعداء الدين والمستعمرين.

 هل تذهبون إلى لزوم مبايعة الشعب للفقيه؟ وهل يلزم على الفقيه التصدي لأمر الزعامة؟

الجواب: أجل، يجب عليهم قطعاً؛ لأنَّ بيعه الناس شرط لتصديّه، قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لولا حضور الحاضر»، فالبيعة شرط لفعلية الولاية، والإمام عليه السلام وإن كان ولياً في واقع الأمر ولكن لولا بيعه الأمة له لما تصدى لذلك، فلا بدّ من بيعه الأمة ومساندتها حتى يقام القسط؛ ﴿ليقوم الناس بالقسط﴾^(٢)، ومن إقامة القسط أن يبايعوا الفقيه ليتأتى شرط القيام.

والمتحصل: أنَّ الولاية على الغير - في غير ولايته تعالى - أمر اعتباري مجعول بالعرض لا بالذات؛ ولذا فإنَّ من له الولاية بالذات له أن يجعل الولاية لغيره جعلاً مباشراً أو بالواسطة ليترب على هذا الجعل الأحكام التكليفية أو الوضعية، فالولاية هي كسائر العناوين الاعتبارية الأخرى - كالملكية والزوجية - التي تقع موضوعاً لجملة من الأحكام التكليفية والوضعية، وجعل هذه الولاية

تارة يكون لأفراد معينين كولاية الأئمة عليهم السلام، وتارة يكون لعنوان كلي منوط بشروط خاصة، فكل من يقع مصداقاً لذلك العنوان الكلي وتتوفر فيه الشروط اللازمة، من باب اتحاد العنوان الكلي مع الفرد الخارجي، فإنه تثبت له الولاية في زمان الغيبة، وعليه، فإنّ الجاعل هو الله تعالى لا الناس، فانتخاب الناس ليس هو جعلاً للولاية؛ إذ ليس لهم جعلها ولا هي بيدهم، وليس هو شرطاً في جعلها، فالولاية ثابتة لمن تجعل وتثبت له إما بنحو التعيين للمصداق أو تعيين الكلي المتحد مع أفرادها في الخارج، سواء عرفه الناس أو جهلوه، وسواء انتخبوه أو لم ينتخبوه. نعم، البيعة والانتخاب كلاهما شرط في تحقق القدرة لدى الولي على أداء وظائفه واجباته؛ لأنّ كل تكليف منوط عقلاً بالقدرة، والبيعة تعني إعلان الأئمة وفاءها للولي ومظاهرتة على أداء واجباته وتصديه وقيامه بالأمر، فتكون البيعة واجباً كفائياً على الأئمة؛ ليتسنى من خلال البيعة إقامة العدل والقسط الذي يمثل هدف الأنبياء والرسل في بعثتهم، ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾^(٣)، والبيعة لولي الأمر هي من أبرز مصاديق إقامة القسط بنحو الوجوب الكفائي، ولا معنى للبيعة في الفكر الإمامي غير ما ذكرناه، ولا اعتبار له ولا دليل عليه. نعم، أهل السنة والجماعة يعتبرون تعيين الولي ومبايعته واجباً على الأئمة بنحو يكون رأيهم ورأي أهل الحلّ والعقد دخليين في أصل انعقاد الولاية له لا في فعليّتها. ومناقشة هذا الرأي متروك إلى مجاله الخاص.



نظراً لأهمية هذا البحث نرجو مزيداً من الإيضاح.

الجواب: إنّه وفقاً لنظرية الإمامية، في الإمامة فإنّ الإمامة تكون لأئمة أهل البيت عليهم السلام في زمان حضورهم لقيادة المجتمع وإصلاح أمره من الناحية المعنوية والمادية والسياسية والاقتصادية والثقافية، وأمّا في زمان غيبتهم

فبشكل الأمر لمن تتوفر فيه المواصفات المؤثرة في إصلاح المجتمع وإدارته ، ولكن لما كان أمر إدارة المجتمع أمراً جماعياً بحاجة إلى مساعدة الآخرين ومشاركتهم ، فإنه من الضروري أن يعين الولي أهل الكفاءة العلمية والأخلاقية والعمالية كما كان يفعل أمير المؤمنين عليه السلام حيث كان له صلاحية العزل والنصب المطلق ، وهكذا الفقيه بيده العزل والنصب ، وكل من يتصدى لأمر من دون نصبه - بشكل مباشر أو غير مباشر - فلا مشروعية لتصرفاته ولا يترتب عليها أي أثر شرعي . وبالطبع ، فإنّ النصب والعزل لابدّ أن يكونا بمعيّار العدالة ومطابقين لمصالح المجتمع ، وإلّا لزم نقض الغرض المطلوب .

ومن مواصفات المتصدّي التي يلزم توفرها فيه ولها مدخلة في إصلاح الأمور: أن يكون مقتدراً وحازماً؛ فربّما لا تجدي الموعظة والنصيحة مع البعض في إصلاح المجتمع، فلا بدّ من الحزم والقوة؛ فإنّ الموارد تختلف شدةً وليناً، وهكذا كانت سيرة الرسول الأعظم ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام في أمر الحكومة. إذأ، لابد من توفر الصفات التي تؤدي إلى تحقيق الإصلاح في اتجاهاته الثلاثة: السياسية والثقافية والاقتصادية.



الجواب: إنّ إثارة هذه الفكرة دعوة جاهلة ومغرضة وليس المقصود منها البحث العلمي؛ إذ ليس وراء هذا العنوان «تعدد القراءات» سوى المغالطة والتعظيم على الحقيقة؛ وذلك لأنّ تعدد القراءات إنّما يصح فيما لو كانت المسألة نظرية وتبحث من قبل المعنيين وأهل الفن والاختصاص لا أدعياء العلم وأنصاف العلماء؛ بديهية أنّ كل علم له متخصصون وخبراء لا يجوز لغيرهم البحث في مسائله وتعاطي أفكاره، وكأنّ هذه القاعدة تصح في كل علم إلّا الدين فإنّه شرعة لكل وارد!

وعلى كلّ حال، فإنّ الغرض تصدّي الفقيه لإصلاح المجتمع، ولا يتم ذلك إلاّ بتصدّي الخبراء العدول الذين يستعين بهم الفقيه في إدارة الأمور، وإن لم يكونوا بهذه الصفة لزم أن يكونوا عارفين بوظائفهم ويشرف عليهم من ذوي العدالة من يراقبهم، فإذا لم يكن المشرف عليهم بهذه الصفة لزم التسلسل؛ ممّا يؤدي إلى فشل الهدف وعقم النتيجة أو قلة أثرها وفائدتها، فلا بدّ حينئذٍ من تدخل الأُمّة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة القسط، والرقابة على المسؤولين، والنصيحة لأئمة المسلمين بقصد الإصلاح، وإقامة العدل، والحدّ من هدر بيت المال، والتقليص من مظاهر التمييز بين الطبقات والأفراد.



في الختام، إذا كانت لديكم بعض التوجيهات أو الاقتراحات التي تودون إبداءها، فتفضلوا ببيانها.

الجواب: في الحقيقة لابدّ من إيجاد حركة في الحوزة العلمية في البعد العلمي والعقائدي والأخلاقي في الفقه وفي الأصول وفي الجوانب العملية والسلوكية، ولابد من إيجاد نهضة أولاً في أمر الدراسة؛ وذلك بأن تتفرغ جماعة للدراسة وتهيئ لهم الأمور بشكل جيّد.

الأمر الآخر هو لزوم تهذيب النفس والأخلاق لطالب العلم، وعملية التهذيب عبارة عن كسب كرائم الأخلاق وفضائلها أو تقويتها، واجتناب الرذائل التي من الممكن أن تكون دخيلة في كل عمل من أعمالنا الفردية أو الاجتماعية، الكبيرة منها أو الصغيرة، وفي المجالات كافة: السياسية أو الثقافية أو الاقتصادية؛ فإنّ النفس هي ظرف العلم والفضائل، والبدن والجوارح آلة ووسيلة، وهذه الفضائل والرذائل هي التي تصقل شخصية الإنسان، وتكوّن معدنه، وتحدد مسار سعادته أو شقاوته في الدنيا والآخرة، وعليه، فإنّ شقاء الإنسان وسعادته يتحدّدان على ضوء شخصية الإنسان التي هي عبارة

عن مجمع الفضائل أو الرذائل، وسوف يكون ما يصدر منه من أعمال وسلوكيات متجانساً مع تلك الفضائل والرذائل ومطابقاً لها بحيث تكون تلك الفضائل أو الرذائل ملكات ثابتة ودائمة في جميع الأوقات والحالات، ولذا فإنّ تهذيب النفس له دخل كبير في طلب العلم وفي الدعوة والتبليغ وفي الإفتاء والاستنباط.

إنّ هدف الطالب المهذب هو فهم الدين من مصادره، وغايته من وراء هذا الهدف هو تكامل ذاته الحاصل من تبعيته للعقائد والأخلاق والتشريع، ومن تكميل غيره بعد تكامل ذاته، ولذا فإنّ على طالب العلم أن يعدّ نفسه ويشغل بإزالة الموانع وتهيئة الأرضية، وهذا ما يحتاج إلى عزيمة وهمة واستقامة وثبات، وانصراف عن الإفراط في اللذائذ الآنية، ورعاية الأهم فالمهم، والحرص على عدم تفويت الفرص المؤثرة في بناء الذات، ورعاية التقوى في إتيان الواجبات وترك المحرمات، وأن ينشط لأداء بعض النوافل والمستحبات المهمة - كنافلة الليل - إذا لم يضر ذلك بتحصيله للعلم؛ فإنّ ذلك يوجب التسديد والتوفيق، وهي وصية النبي ﷺ لأمير المؤمنين عليه السلام، وفوق كل ذلك ذكر الله إذا خُير بين أمرين أحدهما لله والآخر لإرضاء هواه فيحفظ كرامة نفسه وشرفها، ولا يندسها ويشينها بسئ الأعمال وحقير الفعال، ولا يبيعهها بثمن بخس؛ فإنّ من يحقق ذلك يظفر بنعمة كبرى تضمن له الآخرة والأولى وينال شرف الدارين.

كما يلزم أن يكون قصده من تحصيل العلوم هو فهمها وليس مجرد الدراسة، والتصديق بها لا حفظ ألفاظها ومفاهيمها بدون تصديق بها كما هو الغالب، ولذا نجد ارتقاء المراتب العالية قليلاً جداً. إنّ المحصل والدارس الحوزوي لا يبحث عن الشهادات، بل يبحث عن طلب العلم إلى أن يصل إلى رتبة فهم المطالب من مصادرها من الكتاب وسنة الرسول ﷺ والأئمة

الطاهرين عليه السلام والعقل، فإذا بلغ ذلك وحصله صار عنصراً نافعاً لمجتمعه في أي موقع من مواقع الإفتاء أو الدعوة والتبليغ أو التأليف، وإذا بلغ رتبة الإفتاء أدى ما يراه وظيفته وواجباً عليه بعيداً عن الأغراض الدنيوية، ولا يطرح نفسه ولا يتصدى لأمر إلا إذا رأى أن الوظيفة تلزمه به، فلو رأى قيام من به الكفاية بالأمر فلا داعي للتصدي لتبقى نعمة المرجعية في المذهب الإمامي التي تستمد قوتها من هيمنتها على القلوب متمركزة بثقلها في جهة واحدة تحمي الكيان من الهجمات والاعتداء كما كانت عليه سيرة السلف الصالح، وألا يسمح بتصدع صفوف المؤمنين وتشتتها، وألا يضيع ولا يفقد هذه القدرة المعنوية الآخذة بمجامع قلوب الناس والمؤمنين وهي قدرة المرجعية والزعامة الدينية، الأمر الذي يثلج قلوب الأعداء الذين نالوا ما نالوا لحد الآن من هذه الزعامة، والتأريخ خير شاهد على ما نقول.

ولطالما كان السيد البروجردي رحمته الله ينصح تلامذته، وكان يؤكد على أن ينصح الأستاذ طلبته فيما يخص الدراسة وتزكية النفس في ابتداء درسه أو آخره؛ وذلك ليخرجهم من حال الغفلة. وأنا أذكر لكم بعض تلك النصائح:

- في أحد الأيام جاء رحمته الله إلى مجلس الدرس وارتقى المنبر، ونظر إلى الجمع الغفير من الحاضرين فقال: «لقد شاهدنا في مدة عمرنا كثيراً من أمثال هذا الحضور في أمثال درس الآخوند الخراساني، حيث كان يحضر درسه ما يفوق الألف طالب، ولكن الذين كانوا يفهمون مراده لا يتجاوزون المئة وخمسين شخصاً، والذين يناقشون ويشكلون بشكل صحيح لا يتجاوزون الثلاثين، مع أن المشهور والمعروف في الأوساط العلمية أن المجتهدين من حضار درسه كانوا أربعمئة مجتهد».

- ومن تأكيداتِه ونصائحه أيضاً قوله رحمته الله: «إنني منذ شروعي في الدراسة وإلى الآن لم أتوان في أمر تحصيل العلم، وقد وصلت إلى ما وصلت إليه،

حوار مع آية الله السيد حسين شمس

فكيف بكم أنتم الذين تدرسون ولكن من غير تفرّغ وانكباب في الدراسة وطلب العلم، فألى أين تريدون الوصول؟!». وهكذا هو أمر الحوزة اليوم، الكثير يدرس ولكن من غير تفرّغ وانشغال تامين في الدرس.

- ومما كان يذكره أيضاً قوله ﷺ: «إِنَّ حَقِيقَةَ الْإِسْلَامِ هِيَ الَّتِي حَفِظْتَ الْإِسْلَامَ وَتَحَفَظُهُ، وَأَمَّا نَحْنُ فَلَمْ نَقْدِمْ لِلْإِسْلَامِ شَيْئاً».

إنّ من العجب أن يسارع أحدنا فيما لو مرض هو أو أحد أبنائه إلى علاجه، ولكننا نغفل عن علاج أنفسنا، فكلنا مرضى، وقلّما يتفق لغير المعصوم ألا يكون مبتلى بأحد الأمراض الروحية، وكل من يتنكر لذلك فإنّه لم يعرف نفسه، وهو مغرور وجاهل جهلاً مركباً. لا أقول كم هو عدد الكتل وأهل التهذيب والتزكية! ولكني أقول: كم هو عدد من يفكر بتزكية نفسه وعلاج روحه! فإنّ المنشأ في تمام مصائب الدنيا - ولا أقول مجتمعنا - هو هذه الأمراض الروحية.. طلب القدرة.. طلب السيادة.. طلب الجاه.. طلب الثروة والاستئثار بها. والله درّ ذلك العبد الصالح الذي كان يتلو ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ...﴾؛ أي ابتغ فيما آتاك الله من العلم والعمال والعزة والمقام وغير ذلك، ابتغ بذلك الدار الآخرة واجعلها وسيلة لها لا غير.

وكما قلت فإنّ تزكية النفس دخيلة في كل شيء؛ في طلب العلم وفي التبليغ والدعوة وفي الإفتاء، وهكذا في القضاء لابد أن يكون القاضي عزيز النفس، ويعرف ماذا يريد أن يقول، وكيف يريد أن يقضي، لا يرتشي ولا يُخدع.

إنّ إصلاح أمر القضاء لا يكون أصلاً وأبداً إلا بتزكية النفس لا غير، الخوف من الله هو الذي يردع القاضي من أن يفكر ويخطط في الليل كيف يرتشي غداً ويبطل حقاً ويضيقه، فالوازع الداخلي خير ضمان في السرّ والعلانية

لإجراء التكاليف الإلهية، وهذا الوازع ينشأ من الاعتقاد الحقيقي بالمبدأ الأعلى ومن تصفية النفس وتهذيبها من الرذائل التي هي المنشأ في كثير من المعاصي.

إذاً، لابد من نهضة وحركة وسعي في الحوزة العلمية في المجال العلمي والاعتقادي والأخلاقي، وإلا ستفشل كثير من الأعمال. إن طالب العلم إذا كان مهذباً فإنه سوف يجد في دراسته ولا يهدر وقته، ويكون قانعاً لا يطلب المال لأجل المال، فالمال عنده ليس هو الهدف النهائي، هدف الطالب المذهب هو هداية الناس وتعليمهم، والعلم والمال كلاهما وسيلة للهداية، ولكنه لابد أن يكسب المال حتى يحفظ حياته ويؤدي دوره في التبليغ، فما يكسبه أو يحصله من مال إنما هو وسيلة لا غاية.

إن أمر التزكية دخیل في كل مجال وصعيد؛ في التبليغ وفي الإفتاء وفي غير ذلك. إن من يبلغ درجة الاجتهاد لا ينبغي له أن يعجل في التصدي، بل لابد أن يلحظ حاجة الناس؛ لأن في التصدي ارتكاب الخطأ الذي هو في غنى عنه، فليس المنصب إلا أن تأخذ من هذا وتعطي لهذا، وفي كل ذلك حساب وسؤال، فما بال اللبيب أن يلقي بنفسه في مثل هذه المخصصة؟!

في الختام نشكر لكم مشاركتكم في هذا الحوار.



• شكراً جزيلاً.

الهوامش

- (١) ذكر سماحته بياناً مفصلاً لتوضيح رأي السيد الميلاني رحمته الله في هذا المقام تحاشينا ذكره للاختصار ، فمن شاء التفصيل فليراجع النص المنشور في مجلة «هزوهش وحوزه (=التحقيق والحوزة)» ، العدد الثامن ، السنة الثانية .
- (٢) الحديد : ٢٥ .
- (٣) الحديد : ٢٥ .

أخبار ومتابعات

للأنشطة العلمية في الحوزة

على مدار الفصل

ندوة لنقد ودراسة فكر الدكتور الذهبي

في كتابه « التفسير والمفسرون »

□ إعداد : التحرير

انعقدت الندوة المذكورة برعاية مؤسسة القرآن للأبحاث التابعة للحوزة العلمية ، وقسم تدريس علوم القرآن والحديث ، ومركز الدراسات والأبحاث في مدرسة الإمام الخميني (ع). .

تصدّرت الندوة كلمة لسماحة آية الله الشيخ هادي معرفة - دام ظله - صرح فيها بأن أحد الأعمال القيّمة والعلمية هو نقد الفكر الإسلامي خصوصاً للعلماء المعاصرين .

ثم قال : على المحقق أن يكون مولعاً بالعلم محباً له ، وليس هدفه من ذلك نفسه ، وإلاّ فهو ليس بمحقق .

وأضاف : إن الإسلام يتوقع من المسلمين ما هو أبعد من التعبد ، ألا وهو درك القرآن الكريم والتدبر في حقائقه ، وهذه الحرية لم يعطها أي دين آخر .

ثم قال : يقول الكاتب جرجي زيدان في موسوعته الروائية - عندما يتحدث عن العهد العباسي وعن المأمون بالتحديد - : « إنه كان لا يقبل شيئاً إلّا إذا أقيم عليه برهان - إلى أن يقول : ... ولذا كان شيعياً » . ومعنى ذلك أن الشيعة هي الفرقة الوحيدة التي لا تقبل شيئاً إلّا ببرهان ، فهل نحن كذلك ؟ !

وفيما يتعلق بالدكتور الذهبي قال: في رأيي أن الدكتور محمد حسين الذهبي رجل محقق قرأ جميع الكتب وطالعتها بدقة، لكن الذي لا ينقضي منه العجب أنه لماذا لم يستخدم المنهج العلمي في التعامل مع الشيعة؟! فعندما يريد إبداء رأيه في تفاسير الشيعة - مثلاً - يقول: «لننظر إلى بعض الفرق التي نسبت نفسها إلى الإسلام». لماذا يعتبر الشيعة من الفرق التي نسبت نفسها للإسلام؟!

وحول تفسير الشيخ محمد جواد البلاغي رحمه الله - الرجل الذي حارب التبشير وابتهجت كنائس الغرب برحيله وكان يعطي معاشه الذي هو عبارة عن قرأتين إلى صائغ يهودي ليعلمه اللغة العبرية، والذي وافاه الأجل قبل إتمام تفسير سورة النساء - يقول الدكتور: «إنه انتهى به التفسير إلى الآية (٥٦) من سورة النساء، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا... لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾»، في حين أنه انتهى إلى الآية (٥٧) من السورة نفسها، وهو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَمْ يَمُوتْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا﴾!! وبين يديك الجزء الثالث من «التفسير والمفسرون» الذي شحنه من أوله إلى آخره في الكلام عن الشيعة، حيث جمع وتمت طباعته بعد وفاته.

وأضاف قائلاً: يعتبر الدكتور الذهبي أستاذاً في نقد الكتب وإعطاء صورة عنها، لكنه عندما يحاول بيان وتحليل المسائل القرآنية الأصلية نجده يفتقر إلى القدرة العلمية.

إنه يعتبر التفسير بالرأي بمنزلة إعمال النظر فيه، فيقول: «التفسير بالرأي يعني إعمال النظر في التفسير»، في حين أن التفسير على نحوين: نقلي يعتمد النص، ونظري يعتمد على اجتهاد المفسر وإعمال نظره. ثم يعقب ويقول: «وهو على نوعين: معدوح ومذموم»، وهذا خطأ منه، لأن التفسير

بالرأي ليس بمعنى الاجتهاد أي جعل المفسر رأيه تفسيراً للقرآن ؛ فقد ذهب أسلافه والكثير من العلماء والمحققين إلى أن التفسير بالرأي الممنوع منه على قسمين :

أحدهما: الاستقلال في التفسير من دون معرفة شأن النزول وأقوال السلف فيه . والآخر: تحميل رأيه بأن يجعل رأيه تفسيراً، نظير تفاسير أهل البدع . ثم أضاف سماحته : إن رأي الدكتور الذهبي في بطن القرآن - الذي قال فيه النبي ﷺ : « إن للقرآن بطناً وظهراً » وفسره الإمام الباقر بأن « ظهره تنزيله ، وبطنه تأويله » - هو أنه بالمعنى الذي فسرتة الباطنية (الإسماعيلية) وهو تفسير القرآن بالرأي، ومن ثم حمل الكثير من تفاسير الشيعة على هذا المعنى .

ثم تحدث حجة الإسلام الدكتور مؤدب قائلًا: إن الدكتور محمد حسين الذهبي من محققي علماء السنة ، ومن الأوائل في استخدام المناهج التفسيرية ، وممن أَلَف كتباً في ذلك . وقد تناول في كتابه « التفسير والمفسرون » أبحاث تاريخ التفسير والمناهج التفسيرية في الفترة ما بين زمن النبي ﷺ وحتى عهد التابعين، وذكر خصائص التفسير بالمأثور مفصلاً، كما تطرق إلى التفسير بالرأي وإلى تحليل أدلة الطرفين والمنهج التفسيري لدى المفسرين من أهل السنة وسائر الفرق الإسلامية .

بعد ذلك تحدّث الدكتور رضائي مبيناً خصائص الكتاب وما يمتاز به من نقاط قوة، ثم تعرّض إلى نقاط الضعف فيه التي من جملتها: عدم استناد آرائه الشخصية على أساس .. ضعف الاستدلال فيه .. التعصب الشديد .. الأنا الحاكمة في التفسير .. العداء للشيعة وأئمة أهل البيت ﷺ .. عدم المعرفة الكافية بالتفاسير خصوصاً المعاصرة منها .. الخلط بين الشيعة والمعتزلة .. وغير ذلك .

الندوة العلمية

رابطه الباحثين في علم التاريخ

بالتعاون مع مؤسسة التحقيق التابعة للحوزة والجامعة، انعقدت الندوة العلمية السادسة في معاونية التحقيق التابعة للحوزة العلمية بقم المقدسة حول «الاجتهاد والتقليد». وقال سماحة الشيخ رسول جعفریان الذي تحدّث عن تاريخ الاجتهاد: إنّ كلّ مفهوم من المفاهيم الدينية يمرّ بأدوار تاريخية متعددة نظراً لما يطرأ عليه من تحولات وتطوّرات نتيجة تأثره بعوامل مختلفة، كالقرآن الكريم والسنة المطهرة والسيرة والصحابة.

وأضاف: إنّ التعرض إلى تاريخ الاجتهاد والتقليد يعتبر ضرورة ملحة؛ وذلك لما لهما من تأثير في مسار الفكر السياسي الشيعي، وأيضاً لأنّ البعض حكم على الإسلام بأنه إسلام تاريخي، معتقداً ضرورة العودة إلى الإسلام في فجره الأول، ومعتبراً هذه التحولات والتطورات (الاجتهاد والتقليد) مؤثرة سلباً على الثقافة الدينية. لكن هذا التصور خاطئ؛ باعتبار أن الأديان كلها فيها تطوّر وفيها اجتهاد، وإن ذلك متصور في جميع المجالات.

ثمّ قارن سماحته بين المرجعية في المنظور الشيعي وبينها في المنظور السنّي، فقال: إن المرجع عندهم يقصد به العالم الذي وظيفته إصدار الفتاوى، بينما الأمر يختلف عندنا؛ فالمرجع إلى جانب تلك الوظيفة يكون له نوع حاكمية وزعامة أيضاً بصفته نائباً لصاحب الأمر عجل الله تعالى فرجه.

ثمّ تعرض سماحته إلى الاجتهاد وأنه مرّ بثلاث مراحل:

الأولى: مرحلة النصوص التي يعتقد الشيعة استمرارها إلى زمان الغيبة الصغرى، خلافاً لأهل السنة حيث توقفوا في النص على زمان النبي ﷺ والتابعين من الدرجة الأولى والثانية.

الثانية: مرحلة الاجتهاد المحدود؛ بمعنى مطابقة التفريعات الفقهية مع أحكام أهل السنة، ومن ثم توسعة الأحكام لغرض تأمين حاجات الأمة.

الثالثة: الاجتهاد بالمعنى الموجود اليوم؛ بمعنى أن لدينا نصوصاً قطعية لا تقبل التقليد، وأخرى مشكوكة تتمثل في جملة من الروايات، ولدينا علماء شيعة يحاولون التعاطي مع هذه النصوص من دون إعمالٍ لقياس أو رأي.

دورات تعليمية

في مجال علم الفلك

قال مدير مركز الدراسات والبحوث الفلكية التابع لمكتب آية الله العظمى السيد علي السيستاني - دام ظله - في قم المقدسة لبعض المراسلين: إن المركز خَرَجَ (٩٥٠) طالباً في العام الحالي، كما أنه افتتح أيضاً دورات تعليمية عامة للشباب.

وأضاف: لقد بلغ مجموع المتخرجين من المركز (٢٠٠٠) طالب، تشكل الإناث منهم ٦٠٪، والذكور ٤٠٪. وقد أقام المركز في العام الماضي دورة تعليمية لطلاب المتوسطة بلغ عددهم (١٢٠٠) طالب ثم قال: إن المركز المذكور مجهز بعدد من التلسكوبات الكومبيوترية وأجهزة متطورة لتصوير الفضاء، بالإضافة إلى مكتبة تخصصية تضم ثلاثة آلاف كتاب باللغات العربية والفارسية والإنجليزية.

أسقف الفاتيكان الأعظم

يزور مدينة قم المقدسة

أثنى الأسقف الأعظم في زيارته للمراكز العلمية والثقافية في قم المقدسة على المساعي التي تبذلها الجمهورية الإسلامية في مجال البحث العلمي والحوار بين الأديان، وكان ضمن برنامج زيارته لقم المقدسة التعرف على مكتبة آية الله السيد المرعشي النجفي الكبرى ومؤسسة الأديان والمذاهب.

وقال في لقاء صحفي معه: لم نكن نتوقع أن تكون نشاطات وأعمال المراكز البحثية في قم في مجال الأديان المختلفة بهذا الحد؛ فإن هذا الأمر يستحق كل تقدير وثناء.

ثم أثنى على الخدمات الجليلة التي قدمها المرحوم آية الله العظمى المرعشي النجفي للطبقة المثقفة خصوصاً لبلاد الإسلام، فقال: إن جهاد هذا العالم دليل على علمه وإيمانه الراسخ، وهذا الحب والإيمان هما اللذان يقودان المجتمعين المسلم والمسيحي إلى مستقبل أفضل.

هذا وقد أبدى استعداد بلاده لتبادل النشاطات العلمية والثقافية مع مراكز الأبحاث ومؤسسات التحقيق في قم المقدسة.

دورة تحفيظ القرآن الكريم

فتحت «جامعة القرآن الكريم» بقم المقدسة أبوابها أمام المئات من طلاب العلوم الدينية للمشاركة في دورة خاصة ومكثفة لتحفيظ القرآن الكريم يمنح المتخرج منها شهادة دولية في حفظ القرآن الكريم.

ومن خصائص هذه الدورة أيضاً - إلى جانب التعريف بالقرآن الكريم -:
تدريس عدد من حقاظ القرآن الكريم.. الاستفادة من الطلاب الممتازين
للتدريس في بعض تخصصات الجامعة المذكورة.. الاستفادة من توجيهات
وآراء بعض ذوي الاختصاص من الحقاظ والأساتذة من خارج البلاد.
هذا وقد بلغ عدد المقبولين في هذه الدورة (٦٠٠) طالب تم قبولهم على
مراحل متعددة.

المؤتمر العالمي للعلامة الإمام شرف الدين

برعاية واهتمام من منظمة الإعلام الإسلامي التابعة للحوزة العلمية بقم
المقدسة، وبدعم وإسناد من المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية
والمجمع العالمي لأهل البيت عليه السلام والمركز العالمي للعلوم الإسلامية ومؤسسة
رعاية شؤون الحوزات والمدارس خارج البلاد، سوف ينعقد في الثالث من
صفر عام ١٤٢٦هـ المؤتمر العالمي للعلامة السيد شرف الدين في جمهورية
إيران الإسلامية، وفي جمادى الآخرة من نفس العام في لبنان، وذلك بمناسبة
ذكرى مرور خمسين عاماً على رحيل الإمام شرف الدين عليه السلام.

وتتلخص أهم نشاطات المؤتمر المزمع انعقاده بقم المقدسة بما يلي:

١ - إصدار موسوعة الإمام شرف الدين في عشرة مجلدات، وهي تشتمل
على تصحيحات وتعليقات لبعض المحققين، وإصدار كتب خطية بقلم
المؤلف.

٢ - بيان أهداف انعقاد المؤتمر والتي من أهمها: بيان سيرة الإمام شرف الدين ودوره السياسي والاجتماعي في البلاد الإسلامية.. عرض جوانب من الفكر الإصلاحى للإمام شرف الدين.. ترسيخ ودعم فكر أهل البيت (عليه السلام) باعتبارهم القدوة والأسوة الحسنة للأجيال والمؤسسات الدينية.

في ذكرى رحيل المجتهدة الفاضلة السيدة أمين أصفهاني

أقامت إدارة مدرسة السيدة أمين في طهران حفلاً تكريمياً للمجتهدة الفاضلة السيدة أمين باعتبارها أسوة العصر للجيل الجديد، وقد حضر الحفل جمع من الأساتذة والطلاب ومدراء المدارس العلمية النسوية في جامعة طهران.

وقد تحدثت السيدة صفاتي عن الشخصية العلمية للسيدة أمين، فقالت: لقد كان للسيدة أمين اليد الطولى في علمي الكلام والفلسفة والعرفان النظري والعملية، وتركت أثراً مختلفاً في هذا المجال.

وأضافت: لقد ألّفت السيدة أمين دورة كاملة في تفسير القرآن الكريم، وهذا أمر يقلّ نظيره في الوسط النسوي.

ثم نوهت بالقول: ولعلّ عدم تعرضها للكثير من مسائل الفقه في تأليفاتها - مع أنها حازت إجازة الاجتهاد والاستنباط - يرجع إلى عدم تهيز أرضية الفقاهة والإفتاء للنساء آنذاك.

قواعد النشر في مجلة

فقه أهل البيت عليهم السلام

١ - ما ينشر في المجلة لا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها.

٢ - تستقبل المجلة المقالات الاجتهادية والدراسات الفقهية بشكل عام ونقترح أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية :

أ - الآفاق الفقهية في القرآن الكريم.

ب - الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية.

ج - الفقه المقارن مع الفقه الوضعي.

د - المسائل الفقهية الحيوية.

هـ - فقه النظريات الإسلامية العامة ، كالنظرية الاقتصادية الإسلامية.

و - ما وراء الفقه ، كتتنقيح الموضوعات المستحدثة ، وفلسفة الأحكام.

ز - تاريخ الفقه والمدارس الفقهية.

ح - المباحث ذات الارتباط الوثيق بالفقه كبعض المباحث الأصولية التي تتميز بالأهمية والجدة.

٣ - أن تكون المقالة متناسبة مع مستوى المجلة وأهدافها باعتبارها مجلة متخصصة في دائرة العلوم الفقهية .

٤ - أن تكون المقالة غير منشورة أو غير مرسلة للنشر في مطبوعة أخرى .

٥ - للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر .

٦ - المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها، لذا فالأفضل الاحتفاظ بنسخة عن الأصل .

٧ - ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أسس فنية، وكذا تعيين زمان نشرها .

٨ - للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات في عدد آخر إذا ارتأت ذلك أو ترجمتها، كما أن للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة .



- دعوة للكتاب والباحثين -

نظراً للأهمية الخاصة التي يتمتع بها موضوع (الإجتهد الدستوري) وما يتعلّق به من دراسات وأبحاث مقارنة ، تدعو مجلة فقه أهل البيت عليه السلام الكتاب والباحثين المتخصّصين في هذا المجال للمشاركة بمقالاتهم وبحوثهم العلمية حول المحاور التالية :

- ١ - السلطة التأسيسية للدستور في الفقه الإسلامي والقانون المعاصر .
- ٢ - مبدأ علوّ الدستور في الفقه والقانون المعاصر .
- ٣ - الاجتهاد الدستوري ، تجربة الجمهورية الإسلامية .
- ٤ - الضرائب في الفقه الدستوري .
- ٥ - قانون العمل في التجربة الفقهية للجمهورية الإسلامية .
- ٦ - مصلحة النظام في الفقه المقاصدي ودستور الجمهورية الإسلامية .
- ٧ - فن التفسير الدستوري في الفقه والقانون الوضعي .
- ٨ - شرعية الانتخابات والعمل البرلماني في الفقه ودستور الجمهورية الإسلامية .
- ٩ - موقع ولاية الفقيه من النظام الرئاسي والبرلماني ... دراسة مقارنة .
- ١٠ - السلطة التنفيذية في الفقه الإسلامي .
- ١١ - الهيكلية العامة لنظام الحكم في الإسلام بصياغة دستورية .
- ١٢ - الثابت والمتغير في الفقه الدستوري .
- ١٣ - التعديل الدستوري في الفقه والقانون المعاصر .
- ١٤ - الأسس العامة للقضاء والسلطة القضائية في الفقه الدستوري .
- ١٥ - فصل السلطات في الفقه والقانون .

القارئ الكريم : إذا كنت راغباً في اقتناء الأعداد القادمة من المجلة فاملاً القسيمة التالية:

مجلة ^{عليه السلام} فقه أهل البيت
قسيمة الاشتراك السنوي

الاسم : Name :

العنوان : Address :

FIQH - U - AHLIL BAIT

قسيمة الاشتراك السنوي

داخل الجمهورية الإسلامية : (١٢٠٠) تومان

البلدان الأخرى : (٣٠) دولاراً أو ما يعادلها

ترسل هذه القسيمة مع وصل الدفع أو الحوالة على العنوان التالي :

ايران - قم - ص. ب : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

رقم الحساب داخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ بانك تجارت ايران - شعبة انقلاب - قم

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ جاري - بانك صادرات ايران - شعبة صفائية - قم .

دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ

وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ

وَأَخِرُ دَعَوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ



QUARTLY JURISPRUDENCE PERIODICAL

GENERAL SUPERVISOR :

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF :

Khalid AL - Ghaffuri

EDITORIAL BOARD :

Abbas AL-Ka'bi

Safa-Ad-din AL-Khazraji

Qasim AL-Ibrahimi

Haidar Hobballah

Muhammad AL-Rahmani

EXECUTIVE MANAGER

Abdul Karim Ra'uf

ADDRESS :

P. O. Box : 37185/3799

QUM - IRAN

Tel : 7739999

Fax : 7744387

FIQH - U - AHLIL BAIT

*Specialized Quarterly on Islamic
Jurisprudence*

VOL. 9 - NO. 36 - 2005 / 1425